بحران هویت قومی در ایران

دکتر علی الطائی

(چاپ دوم)



نشر شادگان

تهران، پائیز ۱۳۸۲

الطائی، علی ۱۳۲۱ -
بحران هویت قومی در ایران / علی الطائی .- تهران: نشر شادگان، ۱۳۷۸.
۲۷۸ ص.
ISBN 964-90096-5-5
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی:
Ali al-Taie. Ethnic identity crisis in Iran
کتابنامه: ص. ۲۶۳ - ۲۷۳.
چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۱. ایرانیان -- هویت. ۲. قومیت -- ایران -- جنبه‌هاي جامعه‌شناختی. ۳. اقلیتها -- ایران. ۴. هویت. الف. عنوان.

DSR ۶۵ / ۸الف‌ر ۷ ۹۵۵/۰۰۴۴

کتابخانه ملی ایران ۱۲۷۸۵ - ۷۸م



نشر شادگان
تهران، خیابان جمهوری/کشوردوست، پلاک ۵ - صندوق پستی ۴۴۱-۱۳۱۴۵
تلفن ۶۴۶۸۶۰۰

بحران هویت قومی در ایران
دکتر علی الطائی
چاپ دوم، پائیز ۱۳۸۲
تعداد ۲۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی غزال
شابک ۵-۵-۹۶-۹۰۰-۹۶۴ ISBN 964-90096-5-5

فهرست

پیشگفتار

۱

مقدمتاً ضروری می‌بینم که دربارهٔ مقالات این کتاب توضیح دهم تا خواننده پیشاپیش بداند که چه خواهد خواند. اولاً: از لفظ و معنی و مفهوم «بحران» نباید بالضروره برداشت «منفی» کرد. بحران پدیدهٔ زمین و زمان است. هیچ جامعهٔ انسانی را نمی‌توان یافت که از بحرانهای به خصوص در امان باشد و در جریان تطور و تحول قهری خود و انتقال از مرحله‌ای و حالی به مرحله و حالی دیگر، دچار آنها نگردد. بحران زائیده و پدیدهٔ دگرگونیهایِ سریع و پیچیدهٔ سیاسی و اجتماعی و نظامی و اقتصادی و صنعتی است که هر جامعه‌ای باید با آن روبه رو شود. «تندرستی» را همیشه «ناخوشی»ای در پی است و دامن بسیاری از گلها را خاری در کنار. ظهور اسلام توحیدی در شبه جزیرهٔ سوزان عربستان و شنهای روان آن، بحران شدیدی در جامعهٔ بت پرستان آن زمان به وجود آورد و آن را به شدت تکان داد؛ تکانی که نه تنها تا امروز به انواع مختلف «جزیرةالعرب» را «دارالاسلام» و «دارالحرب» کرده است، بلکه در جهان همچنان در غلیان است.

ثانیاً: من در مقالهٔ «هویت چیست» - که در واقع خود «مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی هویت» است - و تا حدی در بقیهٔ مقالات و البته که در همین مقدمه، از اشعار و اقوال و امثال فارسی و عربیِ نه چندان کمی، استفاده کرده‌ام. شاید این امر کسانی را به تأمل و «تساؤل» (سؤال پرسی) بیندازد که کسی که خود را «طلبهٔ جامعه‌شناسی» - و قطعاً نمی‌گویم «جامعه‌شناس» (آن عنوانِ دهن پرکن!)- می‌داند، چرا اینهمه به «ادبیات» عجم و عرب روی می‌آورد و چرا یکسر بر «جامعه‌شناسی» و نظریات جامعه‌شناسان «غرب» (و شرق) تکیه

نکند؟ نکته دقیقی است و به مثابهٔ «مو از ماست کشیدن». به همین دلیل، بالضروره، باید بگویم که هم از جهت «فلسفه» تحقیق و تألیف و هم از جهت «روش» آن، کار مزبور را بقصد کرده‌ام، زیرا:

۱. چون از «هویت» مردمان مختلف جامعهٔ ایرانی و «بحران»ی که معتقدم به طور آشکار یا پنهان در آن وجود دارد، در یک چهارچوب فرهنگی اسلامی ۱۴۰۰ ساله صحبت می‌کنم، ضروری می‌بینم که مدام به «ادبیات» همان جامعه و همان فرهنگ اشاره کنم. فرهنگ جامعه ایران نه تنها زمینه و بستر این بحث است، بلکه خود شاهد گویای آن هم هست. مسائل یک جامعه را نمی‌توان با آلات و ابزار و معیارها و بینشهای محضِ جامعه‌های دیگر شناسایی کرد؛ مطالعهٔ تطبیقی، مقولهٔ دیگری است.

۲. ادبیات هر قومی (و من «ادبیات» را به مفهوم عام شعر و نثر و ترانه در زمینهٔ عشق و عاطفه و دین و آئین و اخلاق و سنن و سیاست و مدح و قدح و افسانه و مانند آن مد نظر دارم)، خواه ناخواه، افکار و تمایلات و تمنیات و روحیات آنها راگویاست. پس، اگر بنا باشد که هویت گروههای مختلف جامعهٔ ایرانی و تپشها و تنشهای آن را، به قصد شناسایی، بررسی کنیم، باید از آنچه سرایندگان و نویسندگان و گویندگان و هنرمندان آن آفریده‌اند، غافل نمانیم؛ بل تمتع بسزا جوئیم. برای مثال، شعر فی حد ذاته و پس از موسیقی، کامل‌ترین و گویاترین زبان احساسات همه جانبهٔ انسانهاست و خاطرانگیز است، حتی اگر - بر عکس گفتهٔ حافظ - «خاطر» هم «حزین باشد».[1] از جهت دیگر، از طریق ادبیات فارسی و عربی به سهولت می‌توان به «اجتماعیات»، از جمله: مناسبات و اختلاف قریه‌ای و قبیله‌ای و ولایتی و ایالتی و قومی و ملی و دینی و مذهبی و مسائل و مشکلات مبتلابه اجتماعی راه یافت.[2] از قضا این نکته‌ای است که ما در این مجموعه، به آن علاقه‌مند و نیازمندیم؛ زیرا هدف ما درک «حقیقت» است - طبعاً درک «نسبی» که درک «مطلق» آن مطلقاً در میان نیست. به هر حال، به گفتهٔ هگلِ فیلسوف، برای اینکه «گردو»ئی را بشناسیم، باید آن را بشکافیم.

۳. فرهنگ اسلامی، بر خلاف تصور یا ادعا یا اتهام بعضی از عناصر «خانگی» (یا «وطنی») و «اجنبی»، علاوه بر شأن نزول خاص قرآنی آن - که تفهیم و تلقین و تحکیم مبانی اصول دینی توحیدی و اصلاح بینش موحدان سایر ادیان است - از جهات متعدد و متفاوتِ فکری و فلسفی و ادبی و سیاسی و اقتصادی و علمی و روابط بین المللی و تجارب عملی و فنی بسیار غنی است. اما متأسفانه تا کنون، این غنای همه جانبه به طور منظم و منتظم در قالب «تئوری»های متعارف و مقبول امروزی علمی تدوین و تألیف نیافته است. اگر مجموعهٔ دانسته‌های انسان را به سه شعبهٔ انسانیات (humanities) که شامل اخلاق می‌شود، علوم اجتماعی social sceinces که روابط بین المللی را هم در بر می‌گیرد و علوم طبیعی natural sceinces که تطور انواع را در خود دارد تقسیم کنیم، به سهولت پی خواهیم برد که مسلمانان در این سه ریشهٔ خود را دوانیده‌اند و از بعضی جهات پیشرو، و نه دنباله رو، بوده‌اند. نیازی به ذکر آثار و اخلاق - فلسفه اسلامی نیست و حداقل ذکر عناوین فارسی بعضی از کتب تألیفی چون «اخلاق ناصری»، «اخلاق محسنی» و «اخلاق دوانی» کافی است. اولین تئوری روابط بین‌المللی را محمدبن الحسن الشیبانی (متوفی ۱۸۹ه/ ۸۰۴م)[3] پی‌ریزی کرده بود. همین طور هم، قرنها پیش از «کارلُس لینیوس» (Carolus Linnaeus) سوئدی (قرن ۱۸/م) و «لامارک» فرانسوی و «داروین» انگلیسی (هردو قرن ۱۹)، مسلمانان در اندلس و خاورمیانه موضوع «حساس» تئوری تطور انواع را، آن هم از یک دیدگاه و فراخنای «خلقت»ی، عنوان کرده و تألیفاتی هم بر جای گذاشته‌اند.[4]

نقص در بر داشت علمی به منظور تدوین و تنظیم آثار فرهنگی اسلامی نیز شامل «قانون اساسی اسلام» یعنی قرآن مجید می‌شود. بدین ترتیب که، هنوز از این «کتاب مبین» یک تجزیه و تحلیل علمی-اجتماعیِ همه جانبه به منظور استخراج مبانی تئوریک در زمینه‌های مختلف، به عمل نیامده است. بیشتر کارهایی که از قرن اول هجری تابه حال در مورد قرآن انجام یافته است، تنها شامل «تفسیر» سنتی و تأویل آیات و شأن نزول آنهاست. این خود اگرچه یک گام ارزنده و سودمند است، اما برای بررسی و تدقیق در جهت وصول به کنه قرآن، **باید فراتر از تفسیر محض رفت و به «تألیف» قواعد و مقررات و نُرم رفتار**

- علاوه بر «احکام» - پرداخت تا حق ادا شود و بسیاری از رهاوردهای قرآنی به وضوح به دید آید. درست است که قرآن کریم در نظر اولیه یک کتاب مقدس دینی است، ولی مطالعهٔ عمیق و دقیق آن از یک دیدگاه غیر دینی نیز ما را بر بسیاری از امور و مسائل مربوط به محیط زیست اجتماعی و طبیعی - آن هم در دوره‌ای که با آن بیش از ۱۴۰۰ سال فاصله داریم - آگاه می‌سازد. علاوه بر این، بسیاری از آیات و بینات قرآن نه تنها حکایت از گذشتهٔ دورتر از ظهور اسلامی می‌کند، بلکه زمینه‌های مختلفی را از آیندهٔ انسان و جامعهٔ او در بر می‌گیرد. به همین جهت هم ۱۴۰۰ سال است که گروههای مختلف مسلمانان با اختلافات مذهبی و فرقه‌ای و زبانی و فرهنگی و نژادی و قومی و طبقه‌ای و گروهی و محیطی خود، در نقاط مختلف جهان، حیات خود را بیش و کم با آن تطبیق داده و پیش آمده‌اند. از یک دید جامعه‌شناختی، حضرت محمدبن عبدالله (ص) تنها «رسول الله و خاتم‌النبیین» دیدگاه الهی و قرآنی نیست، بلکه یک انقلابی و یک مصلح تمام عیار اجتماعی است که اسلام را به عنوان دین و آئین و فرهنگ و فلسفه و احکام و فقه و سیره پی‌ریزی کرد و جاودان ساخت. این که امروزه یک پنجم جمعیت جهان را مسلمانان تشکیل می‌دهند و اسلام بیش از هر دین دیگر، بدون تطمیع و اغوا گسترش می‌یابد، خود گواه صادق این انقلاب است.[5] اما اینکه دیرگاهی است توده‌های مسلمانان جهان درگیرِ بسیاری از حکّام مسلمانْ نمایِ تنها «مسجد بساز» خود هستند، و البته که به طور مستقیم و غیر مستقیم از سلطه استعماری و امپریالیستی غرب رنجها برده‌اند و می‌برند و «بیت المقدس»ی که خود آنها دو بار از دست رومیان و صلیبیان اروپایی آزاد کرده بودند جولانگاه صهیونیستهاست، حدیث دیگری است که حتی «الف» آن را در اینجا مجال بحث نیست چه رسد به «الفبایش».

عجب این است - یا اصلاً عجب نیست - که «روشنفکران» سلطنت طلب و بعضی عناصر «ملی‌گرا»ی افراطی ایرانی فارس و طبعاً دوستان و یاران صهیونیست و بهایی آنها و اعوان و انصار قاطبهٔ آنان، حتی حاضر نیستند به قرآن به عنوان یک اثر ادبی و تاریخی و «کلاسیک»، یعنی مانند «جمهوری» افلاطون یا «سیاست» ارسطو، اوستا و تورات و انجیل که جای خود دارند، نگاه کنند و به همان نسبت و مناسبت در آن تدقیق نمایند. قرآن مجید اولین منبع و مأخذی

است که ضمن قبول «اهل الکتاب» و احترام به آنان و مخصوصاً، دعوت به احترام و ایمان مسلمانان به انبیای معروف یهودیان و عیسای مسیح (علیهم السلام)[6] نشان می‌دهد که قرآن با دیدی انتقادی و تصحیحی به همان دو کتاب مقدس انجیل و تورات نگریسته و به سنجش آنها پرداخته است. این خود می‌رساند که هیچ محقق بی غرضی نباید بدون آگاهی از قرآن به پژوهش علمی جامع در آن ادیان بپردازد، که در سنت «دکارت»ی، «شمارش امور و استقصا»ی آنها یکی از اصول و ابزار پژوهش علمی و منطقی و راهیابی به وحدانیت الهی است.

۴. اجمالاً، بر مبنای نص قرآن مجید از یک طرف و کتب متعدد فارسی و عربی از طرف دیگر، می‌توان به ارائه تصویر روشن و سازنده‌ای از چگونگی «رفتار اجتماعی» و «تعامل اجتماعی» و چگونگی سلوکِ فرد در گروه و جامعه پرداخت و آنان را از درون شناخت، و سرانجام یافته‌های حاصل را با داده‌های متناظر فرهنگها و جامعه‌های دیگر سنجید و به عواملِ اشتراک و اختلاف آنها راه یافت. در اینجا، برای روشن شدنِ طرح موضوع آن «تصویر روشن و سازنده» به ذکر دو مثال، یکی «قرآنی» و دیگری «بوستانی» اکتفا می‌کنیم.

- مثال اول به اهتمام قرآن کریم به جلب توجه انسان نسبت به شناخت محیط زیست طبیعی (ecology) مربوط می‌شود. بدین ترتیب که قرآن از فضای لایتناهی و کرات و کهکشانهای آنها...، از آسمان و ستارگان و شهابهای ثاقب (ستاره‌های دنباله دار)...، از شمس و قمر - که «کل فی فلک یسبحون» -... از شفق و فلق و مشرقین و مغربین...، از ابر و رعد و برق و باران...، از بر و بحر و کوه و دره و جلگه و رودخانه...، از آتشفشان و زلزله...، از مزارع و درختها و باغستانها و تاکستانها...، از میوه‌هایی چون انار و انجیر و انگور و خرما...، از حبوبات و بقولات و سبزیهایی چون ذرت و سیر و پیاز و ریحان...، از حیوانات و جانوران و پرندگان و حشرات و ماهیان چون فیل و گاو و اسب و شتر و گراز و زنبور عسل و عنکبوت و مار و حوت (ماهی) و فراشه (پروانه)...، و از سنگ و آهن و لؤلؤ و مرجان و «زُخرُف»، در اشاره به طلا و سنگهای قیمتی و زیورهای مربوط، صحبت می‌کند و در عین حال در هر زمینه انسانی به رعایت اقتصاد و

صرفه جویی امر می‌کند.[7]

این مفاهیم، به اعتبارات و عبارات مختلفی در قرآن دیده می‌شود؛ همچنانکه تقریباً «نام» ۳۰ سوره از ۱۱۴ سورهٔ قرآن به همانها اختصاص یافته است. از یک نظر، سورهٔ «الرحمن» خلاصه‌ای از همهٔ این مفاهیم را با بیان و وزن دلنشینی که با آهنگ گوشنوازِ خودِ «طبیعت» هماهنگ است، در بر می‌گیرد. از نظر دیگری، تنها این آیهٔ هشداردهندهٔ استفهامی سورهٔ «الغاشیه» (قیامت)، یعنی «افلا تنظرون الی الابل کیف خُلقت، و الی السماء کیف رُفعت؟» (آیا نمی‌نگرید به شتران که چگونه آفریده شده‌اند و به آسمان که چگونه بر پا گشته است؟) رمز و نماد، و یک جمله از جملهٔ آنهاست. این بیتِ نغز نظامی گنجوی مسلمان را هم به یاد بیاوریم که گفت:

شنیدستم که هر «کوکب» جهانی است   جداگانه «زمین» و «آسمان»ی است!

به راستی، همان طور که در حدیث آمده است: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»، تا انسان ابتدا محیط طبیعی خود را در نیابد و به مسؤولیت خویش در قبال آن قائل نشود و در دخل و تصرف در آن «اسراف» نکند، نفس خود را چنانکه باید نخواهد شناخت تا نوبت به شناختن «درب» (به معنی راه و مسیر) برسد و سرانجام، «رب» را دریابد. غرض اینکه، شناخت محیط طبیعی زیست و حفظ و حمایت آن و استفادهٔ متناسب از آن -که قرآن مجید از ۱۴ قرن پیش به وضوح طرح کرده است - در جهان غربی (و شرقی) امروزی، جزء لاینفک آموزش علوم طبیعی و اجتماعی در سطوح مختلف تحصیلی شده است. به همین دلیل هم، و البته در رابطه با این آموزش و گسترش آن، نهضتهای علمی و تخصصی و سیاسی و اجتماعی مختلفی در دهه‌های اخیر در اروپا و آمریکا به وجود آمده که یگانه هدف آنها حفظ و حمایت محیط مزبور و گیاهان و درختان و جانوران و ماهیان و حیوانات و ماکیان آن و آلوده نکردنش به زائده‌ها و زباله‌های سمی صنعتی است. این نهضتها را «نهضتهای عصر جدید» (New Age Movements) می‌نامند.[8] خلاصه اینکه: اهتمام قرآن کریم به منع شکار و (البته جنگ و دمار) در ماههای خاصی از سال، یعنی ذوالحجه و محرم و ذوالقعده، (و رجب)، علاوه بر احترام به ارزشهای دینی و اخلاقی و انسانی و اجتماعی، طبعاً ناظر به

حفظ و حمایت حیوانات و پرندگانِ حلال گوشت و عدم اسراف در اتلاف آنهاست.

- مثال دیگر ما، به اینکه فرهنگ اسلامی از دیدگاههای مختلف متنوع و غنی است، بیشتر جنبهٔ جامعه‌شناختی دارد و به «بوستان» شیخ مصلح الدین سعدی مربوط می‌شود، که به گفتهٔ خود او: «همه قبیلهٔ [عرب بنی سعدش] عالمان دین بودند». سعدی به مدد خلاقیت ادبی و بینش و کرنش سازندهٔ دینی و سیر و سیاحت ممتد در بلاد اسلام، که تجارب اجتماعی او را غنی و عینی ساخته بود و تدریس در نظامیهٔ بغداد که قطعاً او را با استادان و طلاب گوناگون از گروههای مختلف مسلمانان رو به رو می‌کرد، به راستی، به گفتهٔ خود او، «مفتیِ ملت اصحاب نظر» جلوه می‌نمود. بررسیِ اجمالی «کلیات» او، ثابت می‌کند که این وصف، همچو «سخن» آن «کلیات»، «...ملکی است سعدی را مسلّم». او در یک قطعه‌ای خطوط برجسته‌ای را از پندار و رفتار «فرد» و «گروه» و طرز تلقی این از آن و به طور کلی عمل همان و همین در «جامعه»، در یک قالبِ «سهلِ ممتنع» ترسیم می‌کند. قطعهٔ مزبور با این دو بیت شروع می‌شود:

اگر در جهان، از جهان رَسته ایست   در از خلق، بر خویشتن بسته‌ایست
کس از دستِ جور زبانها نرست   اگر خود نمایست و گر حق پرست

سعدی سپس در ۴۹ بیت بقیه، تحلیل جالب مورد نظر خود را ارائه می‌دهد، و به عنوان «نتیجه‌گیری» در آخرین بیت می‌گوید:

رهایی نیابد کس از دست کس   گرفتار را چاره صبر است و بس!

بدیهی است که در همین نتیجه‌گیری، فکر «سنتی» سعدی در «بوستان» بر آنچه، برای مثال، در مورد «سیرت پادشاهان» (و امیران و حاکمان و رؤسای جمهوریِ این زمان) در باب اول «گلستان» به طور انتقادی نوشته، غلبه می‌کند؛ زیرا «صبر» همیشه «مفتاح فرج» نیست و بر خلاف گفتهٔ خواجه حافظ، آن «صبر» هم همیشه، «دوست قدیمِ ظفر» نمی‌تواند بود تا بر اثر آن، «نوبت» به این آید. اگر توده‌های مردم ایران همچنان به «صبر» خود ادامه می‌دادند تا به «فَرَج» و «ظفر» برسند، شاید که تا امروز «شاهنشاه آریامهر» یا «ولیعهد» او هنوز بر «تخت

طاووس» به جلوس ملوکانهٔ خود ادامه می‌داد و رژیم طاغوتی سلطنتیِ به اصطلاح ۲۵۰۰ ساله، همچنان باقی می‌ماند. این را هم بیفزائیم که زوال آن رژیم پُر وبال با یک انقلاب توده‌ای مردمی اسلامی ربط چندانی با رویدادهای پس از حدوث این انقلاب ندارد. از لحاظ تحلیلی باید گفت که قبلاً باید آن رژیم ساقط می‌شد تا رژیم دیگری به وجود آید، تا این خود نیز در معرض سنجش افکار عمومی قرار گیرد. پس از چنین سنجش است که می‌توان «کتاب اعمال» را در دست راست یا چپ گذاشت.[۹]

روی همرفته، قسمتی از معانی مورد نظر، در قطعهٔ بوستان سعدی نیز در دو بیت بر زبان یک شاعر عرب آمده که چون نه اسم او را می‌دانم و نه زمان زندگیش را، دعا می‌کنم که در این مورد «انتحال»ی توسط کسی به عمل نیامده، بلکه فقط «توارد الخاطر» بین این دو شاعر هم تبار صورت گرفته است. آن دو بیت، این است:

ان کُنتَ منبسطاً، سُمیّتَ مَسخرةَ　　او کنت منقبضاً، قالوا: بِهِ ثُقَلُ
و ان تُصاحِبَهُم، قالوا: بِهِ طَمَعُ　　و ان تُجانِبَهُم، قالوا: بِهِ مَلَلُ!

(اگر با مردم خوش و بش کنی و انبساط خاطری نشان دهی، ترا «سبکسر» خواهند نامید؛ و اگر خویشتنداری کنی و خود را کمی بگیری، ترا «گرانجان» و «عبوس» خواهند شمرد. و اگر بخواهی به آنها نزدیک شوی و طرح دوستی بریزی، تصور خواهند کرد که زیرکاسه‌ات، نیم‌کاسه‌ای است و به مال آنان چشم طمع داری؛ و سرانجام، اگر از آنها قدری دوری بگیری، ترا خسته کننده و «ملال‌آور» خواهند دانست.)

به هر حال، این قطعهٔ سعدی، به شکل ظریف و دقیقی با یک نظریهٔ معروف جامعه‌شناختی - و بیشتر از سنخ روانشناسی اجتماعی[۱۰] - جوش می‌خورد و مصداق کهن برجسته‌ای برای مفهوم معاصر آن است. همین طور هم، تصویر مزبور سعدی، یعنی که «جامعه» آینهٔ تمام‌نمایِ کردار ماست، شش قرن پس از او در اصطلاح معروف چارلز اچ. کولی ۱۹۲۹-۱۸۶۴ (Charles Horton Cooley) جامعه شناس آمریکایی، یعنی: «Looking glass self» (= جامعه به عنوان «آینهٔ خودْ نما»)، تکرار و تبلور یافته است. حدود هفتاد سال است که این اصطلاح به

عنوان یکی از مفاهیم و تعاریف اساسی و مقدماتی جامعه‌شناسی و روانشناسی اجتماعی، در «ادبیات» این دو علم، مخصوصاً در مبحث «جامعه‌پذیری» (socialization)، جا گرفته است. به هر حال، همین مفهوم در فرهنگ اسلامی به عنوان «المؤمن مرآة المؤمن» (مؤمن آینهٔ مؤمن است) آمده که بر همان معنی دلالت می‌کند، زیراکه انسانها خود را از طریق دیگران می‌شناسند.

به راستی که، این «جامعه» یا «امت» است که ما رفتار و کردار خود را در آن «منعکس» یا حتی «متبلور» می‌بینیم. در نتیجه، با توجه به آگاهی و احساس مسؤلیت ما و چگونگی قوانین حاکم بر و در جامعه و روی هم رفته توقعات و انتظاراتی که از ما می‌رود، ما می‌توانیم، یا بر خود لازم می‌دانیم، که به ادامه، ترک، یا تعدیل همان رفتار و کردار بپردازیم. در غیر این صورت، «خود» (self) را در آینه دیدن و بر اثر آن به شکلی بازتابی نشان ندادن، چه معنی خواهد داشت، جز عملاً خود را ندیدن؟ و البته که «آینه شکستن [هم] خطاست!» جائی که «فردی» خود «نخواهد» که تغییر یا تعدیل رفتار دهد و «همرنگ جماعت» شود، چگونه می‌تواند عضو مفید و مؤثری در آن باشد و به زعم خود تغییراتی در جامعه به وجود آوَرَد؟

«دریا» به خیال خود «موج»ی دارد　　«خس» پندارد این هیاهو ز اوست!

این را هم اضافه کنیم که در پرتو فرهنگ قرآنی و معارف غنی اسلامی، شاعران فارسی‌گوی متفکری چون ابن یمین، ناصر خسرو، مولوی، سنایی، سعدی و حافظ، و در زمان ما پروین اعتصامی و محمد حسین شهریار، و آثار غزالی و ابن سینا و قابوس‌نامهٔ عنصر المعالی، در مجموع، «کد اخلاقی» رفتاری معنی‌دار به دست داده‌اند که باز متأسفانه آن هم هنوز «تألیف» نیافته و به اصطلاح «سنتز» نشده است. این امر طبعاً در مورد شعرای عرب هم صادق است و خود یک ضعف بنیادی را در فرهنگ تألیفی ادبی اسلامی معاصر و کلاسیک نشان می‌دهد.

۵. فراموش هم نباید کرد که بنا به تأیید و تأکید غربیها و شاید در آغاز به ابتکار و اکتشاف خود آنها بود که پس از آشنایی آنان با «تاریخ العبر و دیوان

المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» عبدالرحمن بن خلدون (۱۴۰۶ - ۱۳۳۲م) و مخصوصاً آشنایی با «المقدمه»ی مشهور آن کتاب از طریق ترجمه یا به طور مستقیم، این دانشمندِ عربِ مسلمان به عنوان مؤسس دو علم جدید «جامعه‌شناسی» یا «علم‌الاجتماع» و «فلسفهٔ تاریخ» یا «علم تاریخ» شناخته شده است. کما اینکه امروزه در اغلب کتابهای درسی دانشگاهی رشته جامعه‌شناسی (مقدمات جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی، نظریه‌های جامعه شناختی) نام و نشان و هویت علمی و دینی و قومی و تقدم فضل ابن خلدون در این زمینه‌ها ذکر می‌شود و پاره‌ای از آراء وی عنوان می‌گردد. نیازی به تأکید نیست که به زبانهای عربی و فارسی و انگلیسی (و قطعاً زبانهای دیگر) کتابها و مقاله‌ها و ترجمه‌های فراوانی در مورد این جامعه شناس مورخ و قاضی و محدث و سیاستمدار منتشر شده است - سیاستمداری که ضمن ملاقات شخصی با «امیر تیمور لنگ»[11] در دمشق و ایجاد دوستی و رد و بدل هدایا، سرزمین مصر را از هجوم و تاخت و تاز او که برنامه‌ریزی شده بود، نجات داد. به عبارت دیگر، با توجه به آنچه قبلاً در مورد نقش علمای مسلمان در زمینهٔ تئوری تطور و تئوری روابط بین‌المللی اشاره شد، آثار و رگ و ریشهٔ بسیاری از تئوریهای علمی دیگر را می‌توان در فرهنگ جامعهٔ اسلامی جستجو کرد و یافت. درست است که اسلام در «شبه جزیرهٔ عربستان» به وجود آمد ولی فرهنگ و دانش و بینش مسلمانان، نه در «ربع الخالیِ» آن زاده شد و نه بدان منحصر و محدود ماند. بر علما و زعمای فکری اسلامی است که ره‌آوردهای خود را نیک دریابند و خارج از حب و بغض دینی و نژادی و قومی، به جهان بشریت معرفی نمایند و نقاب و حجاب را از رخ این دین مبین و این فرهنگ راستین بردارند و از قرآن کریم و معارف اسلامی به طور کلی منزلتی را که استحقاق دارند، دریغ ندارند.

۶. اشارهٔ من به اینکه در این دو مقاله، مخصوصاً در مقالهٔ اول («هویت چیست؟»)، بر اشعار و اقوال فارسی و عربی تأکید کرده‌ام، الزاماً هم به معنی این نیست که در طرح مسائل مربوط، یعنی «هویت» و «بحران»، به معنی و مضمون و به طور مستقیم یا غیر مستقیم از «بضاعت» جامعه‌شناختیِ به راستی

«مزجات» خود استفاده نکرده‌ام. اما قصدم این بود که به خواننده «هشدار» دهم که عمداً نخواسته‌ام نظریه‌های جامعه شناختی و اسم و رسم لیست مفصلی را از جامعه‌شناسان «غربی» (و احیاناً شرقی مانند شادروان دکتر علی الوردی جامعه‌شناس معروف عراقی)[12] را تأکید و تکرار کنم. من همهٔ این «مقالات» را به عنوان «مقولات»ی برای خواننده به معنیِ اَعم نوشته‌ام؛ به همین جهت هم ترجیح داده‌ام که «رسماً»، به اصطلاح «جامعه‌شناسانه»، ننویسیم تا خوانندگانِ کمتر آشنا به اصطلاحات و نظریات جامعه‌شناسی را با آنچه برای آنها کمتر مأنوس است، روبه‌رو نکنم، تا از خواندن این یا آن نوشته روی نگردانند و کتاب را کنار نگذارند. همین جا باید بگویم که جامعه‌شناسیِ واقعی را نباید در «کتاب»ها و «مونوگراف»ها و «مقاله»ها سراغ گرفت؛ برعکس، باید آن را بی‌واسطه و با چشم «غیر مسلح» در کوچه و برزن و محله و کارخانه و اداره و سازمان و گروه و طبقه و بازار و محیط کار یافت، که آزمایشگاه واقعی اجتماعی همان است. به گفتهٔ نغز شاعر: «کرشمه، دامنِ دل می‌کشد که جا اینجاست!»، باید هم تأکید نمایم که من شخصاً با اینکه تا حدی آدم منضبطی هستم و از سامانی و سازمانی برخوردارم ولی خود را در نوشتن چندان «مقید» به سبک خاصی نمی‌کنم و اگر هم شاعر می‌بودم شاید هیچ‌گاه دنبال شعر «کهن یا نو» نمی‌رفتم یا خود را قهراً اسیر سبک عراقی یا هندی یا خراسانی نمی‌کردم، بلکه در سبک «خوزستانی» خود مشق می‌زدم؛ یعنی که به تعبیر حافظِ شیرازِ فارس: «از خلاف آمد عادت»، «کام می‌طلبیدم»، تا نظر شما چه باشد!

۷. جای آن است که بدون هیچ تعصب شرقی یا دینی یا قومی تأکید کنم و بگویم که جوانان مسلمان ایرانی نباید چندان فریب زرق و برق هر آنچه را «غربی» است بخورند و در این راه از درک عمیق فرهنگ دینی و قومی و گروهی و طبقه‌ای و موطنی خود غافل یا عاجز بمانند. به عبارت دیگر:

تو «شرقیّ» و به «شرق» اندر کمالاتی است
ولی چه سود که «غرب»ت، فریب تام دهد!

راست است که غرب از لحاظ صنعت و تکنولوژی و اکتشافات فضائی و

تأمین آزادیهای سیاسی فردی و گروهی و علمی مراحل بسیار پیشرفته‌ای را طی کرده است که در بسیاری از موارد، جامعه‌های «در حال رشد» (و در واقع بیشتر، «عقب مانده»)، نه خواب آن را می‌بینند و نه خیالش را می‌کنند؛ اما این پیشرفتِ واقعاً خیال‌انگیز، هرگز به معنی آن نیست که جامعهٔ غربی از هر دیدی «مینویی» است. برعکس، جامعهٔ غربی اگر از لحاظ پیشرفت صنعتی سر به فلک می‌ساید، از جهت ارزشهای اخلاقی - که شیرازهٔ حیات اجتماعی و حلقه‌های وصل همبستگی انسانی است - سیر قهقرایی می‌پیماید. به گفتهٔ عربِ صاحبنظر یا «صاحبدلی» در مورد یک جامعهٔ غربی: «... [فلانیها] خرند که تنها تکنولوژی آنها را به پیش سوق می‌دهد.»: «... حَمیر، تسوقهم التکنولوجیا»). تصور می‌رود که همین انحطاط روزافزون اخلاقی، علیرغم شگفتاوریهای آن تکنولوژی، آخر کار، جامعهٔ مزبور را به زانو در خواهد آورد. اندیشهٔ ژرف «احمد شوقی»، امیرالشعرای عرب را به یاد بیاوریم که گفت:

و انما الامم الاخلاق ان بقیت　　و ان همو ذهبت اخلاقهم، ذهبوا!

یعنی بنا به ترجمهٔ شیوایِ ملک الشعرای بهار:

اقوام روزگار به اخلاق زنده‌اند
قومی که گشت فاقد اخلاق، مردنی است![13]

طبعاً آشکار است که این معانی اخلاقی، خود مُلهَم از کتاب آسمانی قرآن است که در آن خطاب به حضرت محمد (ص) آمده است: «... و انک لعلی خلق عظیم»؛ کما اینکه پیغمبر خود در تأکید اخلاقیت دینی اسلامی اعلام می‌دارد که: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق».

به بحث اولیه برگردیم و بگوییم که آزادیهای سیاسی و فردی و فردگرایی (individualism)[14] غربی هم، غالباً بی بند و بار است و خود بر تباهی آن اخلاق آنچنانی می‌افزاید؛ بلکه در واقع یکی از علل و اسباب مهم آن است. آزادی هم احیاناً به آن شکل نیست که تصور شود، زیراکه نوعی «سانسورِ» مرئی و نامرئی در کار است. برایِ مثال، تا به حال هیچ کتاب دانشگاهی و غیر دانشگاهی که نگارنده از آن اطلاع دارد - به زبان انگلیسی انتشار نیافته که در آن، «فاجعهٔ

فلسطین» چنانکه اتفاق افتاده است، تحلیل شده باشد و تدریس شود. اگر هم کتاب به ظاهر «افشاکننده»ای از طرف ناشرِ نوپایی چاپ شود، صهیونیستها - که به انحاء مختلف بر اندیشهٔ سیاسی و گرایش عقیدتیِ آمریکاییها مسلط هستند و آن را جهت می‌دهند و به دلخواه خود شستشوی مغزی می‌کنند - به لطایف الحیل، کتاب مزبور را از بازار خارج می‌سازند. و اگر هم یک استاد سفید پوست مسیحیِ آمریکایی درکلاس درس خود و در راهِ خدمت به منافع ملی میهنی‌اش از همان فاجعه و از تسلیم تنها ابر قدرت دنیا به صهیونیسم جهانی - که پایتختهای آن واشنگتن ونیویورک و تل اویو است - به بهانهٔ «مترسک»ی به نام «ضد سامیگری» تکفیر می‌کنند و به طور «قانونی» تعقیب می‌نمایند و سنگها بر سر راهش می‌گذارند تا ازکوره در رود.

به مناسبت، درخصوص آزادی واقعی، دو گفتهٔ به ظاهر متضاد و در باطن هم‌معنی و مضمون منسوب به «برنارد شاو» نویسنده و نمایشنامه‌نویس ایرلندی، قابل ذکر است. گویند وقتی که او برای اولین بار به آمریکا سفر می‌کند و «مجسمهٔ آزادی» را می‌بیند، فی‌البداهه می‌گوید: «حالا می‌فهمم که چرا هر شخصیتی که می‌میرد، سعی می‌کنند فوراً مجسمهٔ او را بر پا کنند!» دیگر نکتهٔ مورد نظر این است که: «آزادی را، تنها در «مجسمهٔ آزادی» می‌توان یافت!» علاوه بر این، جامعهٔ غربی، مخصوصاً جامعه آمریکایی، بازار مکارهٔ تبعیضات طبقاتی و نژادی و قومی و حتی «دینی» است؛ همچنان که در این جامعه، تأمین جانی دیده نمی‌شود و قتل نفس و تجاوز به زن و مرد در شب و روز متداول و «روتین» است.

اجمالاً، باید اول کلبه و کاشانه و «کوخ» خود را با زبان و وسائل فرهنگی و محیطی خود به خوبی و واقع گرایی بشناسیم و «تدبیر منزل» هم جانبه و معقول و مقبولی بنمائیم، و تا از همین کوی و برزنِ خودی به طور کافی سر در نیاورده‌ایم، تا حد امکان از آن سَر به بیرون در نیاوریم... تا بعد بتوانیم به شناخت آنچه بیرون و بیرونی و غربی است، بپردازیم؛ زیرا هم «هویت» - چنانکه خواهیم دید - درِ اندرون و اندرونی خود ماست و هم اینکه نباید آنچه را خود داریم، به گفتهٔ حافظ، ز بیگانه تمنا کنیم. باز به گفتهٔ همو:

تلقینِ درسِ اهلِ نظر یک اشارت است
گفتم حکایتی و مکرر نمی‌کنم!

۲

با توجه به این توضیحات مقدماتی، اکنون به طور خلاصه به وصف یکایک محتویات این مجموعه می‌پردازیم. مقالهٔ اول، یعنی «هویت چیست؟»، با مفاهیم و مبانی و تجلیات پدیدهٔ «هویت» سر و کار دارد. این نوشته در واقع، طرحِ مقدماتیِ تئوری جدیدی از پدیدهٔ پیچیده هویت است - یا مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی آن - که تا به حال در هیچ جای دیگری، به شکلی که خواهید خواند، عنوان نشده است. به همین دلیل هم، این «طرح» یا «مقدمه» برای نقد و سنجش همگان سینه‌ای باز و بی‌کینه دارد، که «العلم کله، فی العالم کله». اما تأکید من که این یک طرح مقدماتی ابتکاری از «هویت» یا مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی هویت است، هرگز به معنی آن نیست که در آن از آثار فکری دیگران استفاده نکرده‌ام. با وجود این:

عاریتِ کس نپذیرفته‌ام   هرچه دلم گفت بگو، گفته‌ام!

من، باید و شاید که این آرامش روحی و قناعت تحقیقی و تواضع ادبی را داشته باشم - و دارم - که خود را همیشه تنها یک «طلبه» تلقی کنم - و می‌کنم - و با طیب خاطر اعتراف نمایم که بدون آنچه از دیگران آموخته‌ام و می‌آموزم، صرفاً یک تک درخت پوسیده کویرم. حقاً که در این معنی، همزبان و همدل «کلیم کاشانی»ام که گفت:

هیچگه «ذوقِ طلب» از «جستجو» بازم نداشت
«دانه» می‌چیدم من آن روزی که «خرمن» داشتم!

این طرح مقدماتی چگونگی پدیدهٔ هویت را که نوشته‌ای نظری است، می‌توان در مقالهٔ دوم: «بحران هویت قومی در ایران»، محک زد. زیرا اگر مقاله نخست بیشتر جنبهٔ تئوریک دارد، مقاله دوم بر «واقعیات» تاریخی و کنونی

جامعه ایرانی - البته به شکلی که من از دور و نزدیک «شاهد» بوده‌ام - مبتنی است. مقالهٔ «بحران...» اقتباسی از یک نوشتهٔ مفصل به زبان انگلیسی است که به منظور چاپ در جریان تکمیل است.

مقالهٔ سوم، یعنی: «ورقای فلک پیمایِ ابن سینا»، شاخصی از هویت نام آوران اسلامی است که به زبانی ساده و در قالب «دو خاطره» تحریر یافته و قبلاً در جای دیگری در آمریکا به چاپ رسیده است. البته که آن نخبگان اسلامی را بحران هویتی از نوعی که ما امروز دچارش هستیم نبود، مگر اینکه کسانی از میان ما بخواهند با شخصیت اسلامی و شرقی و جهانی آنان «ملی بازی» کنند و این گونه مشاهیر جهانگیر را به ملک خصوصی ششدانگی «نژاد» یا «ملت» یا «زبان» خود تبدیل نمایند، که حقاً کسرشان آن بزرگان است.

مقاله چهارم، «قراری بسته‌ام با می‌فروشان...»، که قبلاً نیز در آمریکا منتشر شده بود، هم بر شیوایی و زیبایی زبان فارسی دلالت می‌کند و هم اینکه رابطهٔ قدیم و مستقیم لغوی و خطی و مضمونی و فرهنگی و دینی آن را با زبان عربی - آنهم طبعاً در قالب تمدن و فرهنگ اسلامی - نشان می‌دهد. بدین معنی با اینکه این دو زبان اساساً به دو خانوادهٔ زبانی مختلف (به ترتیب: هند و اروپایی و سامی) تعلق دارند، برای آشنایان غیر متعصب به هر دوی آنها، گوئی این دو «خواهران» همند. این «قرابتِ» در واقع «سببی» و نه «نسبیِ» ۱۴۰۰ ساله بین این دو وسیلهٔ تفاهم انسانی و اسلامی، وجود ذیجودی دارد، خواه زادگاه حکیم فردوسی را «توس» بنویسیم یا «طوس» و خواه «لسان‌الغیب» را «هافظ» تلفظ کنیم، یا «حافظ». و البته به اصطلاح قرآن، «اهل النهی»، و به اصطلاح فارسی «اهل معنی» دانند که «لفظ» همیشه در خدمت همان «معنی» است و «ظرف»ی برای احتوای آن که گاهی همان از این لبریز می‌شود. به عبارت دیگر، به گفتهٔ شاعرِ عرب:

ان الکلام لفی الفؤاد و انما   جُعِلَ اللسان علی الفؤادِ دلیلا[۱۵]

البته به تأکید هم باید گفت که زبان فارسی امروزی به سبب نفوذ فرهنگ

دینی اسلامی به نسبت بسیار بالایی، از زبان عربی متأثر است و عکس حالت در بین نیست و ای کاش که در بین می‌بود، زیرا تأثیر متقابل زبانها بر یکدیگر غنای همه جانبهٔ آنها را سبب می‌شود و نزدیکی و تفاهم بیشتری را بین متکلمان به آنها تأمین می‌نماید. سخن کوتاه: زبانِ «سره»، مسخره است.

مقالهٔ پنجم - «در مسؤولیت یک روزنامه‌نگارِ ناسیونالیست ایرانی» - پاسخ به نوشته یک «روزنامه‌نگار» آنچنانی است. این خانمِ به گفتهٔ سعدی «گیسوان بافته»، بر خلاف حرفهٔ شریفِ روزنامه‌نگاری - البته اگر او خود بدان تعلق داشته باشد - در انتقاد از سخنرانی من در زمینهٔ «بحران هویت...»، که آن را به زبان انگلیسی در یک کنفرانس ایرانی[۱۶] و در حضور دهها استاد و محقق ایرانی و آمریکایی ایراد کرده بودم، بعداً مطالبی نوشت که در یکی شماره‌های مجلهٔ «علم و جامعه» چاپ شد. نامبرده در نوشتهٔ خود به خواننده چنین القا می‌کرد که من گویا قصد «تجزیه عربستان» (خوزستان) را دارم و می‌خواهم در آن «جمهوری» تشکیل دهم (لابد به ریاست مادام العمر خودم)!- نغمهٔ کهنه‌ای که هر کس که سخن از عربهای خوزستان و مظلومیت آنها بگوید برایش ساز می‌شود. باری، چون تحمل آن افترا و اغوا و آن دروغهای خامِ شاخدار در آن روزِ روشن و در حضور آن انجمن برایم نامقدور بود، پاسخی به ایشان دادم که خلاصهٔ آن را همان مجله منتشر کرد و در اینجا متن کاملِ آن آمده است. به راستی، برای کسی که از نقطه نظر دینی و تاریخی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و سوق‌الجیشی، به اتحاد عرب و عجم و ترکان و افغان و تاجیک و ازبک در منطقه وسیع خاورمیانه - که در آن ایران و سوریه و عراق و ترکیه هسته‌های مرکزی شمرده می‌شوند - اعتقاد داشته باشد و به جای مفهوم «ملت»، مفاهیم «امت» و «جامعه» را مورد تأکید قرار می‌دهد، صحبت از تجزیه و «تفرقه» تهی‌تر از مهملات همان خاتون روزنامه‌نگار خواهد بود.

نوشتهٔ کوتاه آخرین - «عربها چرا....؟» - در واقع «نامه به سردبیر» مجله «علم جامعه» بود. در این نامه، پاسخ گله‌آمیزی به یک هموطنِ گویا «مصدقی»، که در همان ماهنامه چاپ کرده بودند داده‌ایم. نامبرده از میانِ همهٔ «مهاجمان» ایران -

و هیچ خطه‌ای نیست که در طول تاریخ خود متعرض یورشی نشده است - فقط «عرب»ها را «وحشی» تشخیص داده‌اند. اگر آن انتقاد ناموزون حق ایشان بود، این پاسخ واقعگرایانه هم وظیفهٔ ماست؛ چه، ظلم زبانی ایشان در حق همدینان و همسایگان و هموطنان عرب خود، خود نوعی ظلم «غیر» بالسویه است. غرض اساسی ما در این نوشته مختصر این است که بگوییم، به غیر از جنگهای استقلال طلبانهٔ اجتناب‌ناپذیر، هیچ جنگی و یورشی را نمی‌توان «عادلانه» یا (just war) خواند و سرانجام «متمدنانه» به حساب آورد. انسان در هیچ مرحله‌ای از تطور پیشین و پسین خود، آنچنان «متمدن» و «متحضر» و «فرهنگ پرورده» و «تحصیلکرده» و «روشنفکر» و «اجتماعی» به تمام معنی بار نیامده است که شاخ علم و حلم و صلح و صفا و ادب و نزاکت و مردمداری و مدارا و تواضع و ترحم او آنچنان پربار و برکت گردد که سر بر زمین نهد، خاطری را نرنجاند، و خونی را نریزد و مال مسلمان و نامسلمانی را به ناحق نبرد. آیا خودِ یورش مخاطب ما به «عرب وحشی» -که دین اسلام را به ایران به ارمغان آورد - مثال خوبی در سطح فردی نیست؟ اگر ما انسانها بتوانیم، به تعبیر حافظ، «بدان مقصد عالی» از بلوغ فرهنگ و تمدن و اخلاق و حسن همجواری و همزیستی مسالمت‌آمیز برسیم که دیگر فرشتگانی خواهیم بود که طاووس‌وش با تبختر بر روی زمین قدم رنجه می‌فرمائیم و شاید هم در عین حال از یاد ببریم که: دشمن طاووس آمد پرّ او / ای بسا شه کشته شد از فرّ او!

در جائی که آمریکا به قلهٔ پیشرفت علمی و صنعتی و تکنولوژیک رسیده و به سرعت هم مسیر خطی صعودی را در این زمینه‌ها می‌پیماند - و نگارنده حدود (۲۲) سال است که از نزدیک و به دقت این تحول شگرفت را از طریق وسائل ارتباط جمعی دنبال می‌کند - مشاهده می‌کنیم که چگونه همچنان با خاک یکسان کردن هستی مادی و معنوی و روانیِ توده‌های انسانهای مسلمان و مسیحی و عرب و کرد و ترکمن و آشوری و کلدانی و صابئی عراق را بی‌وقفه، تاکنون برای مدت ده سال، ادامه می‌دهد و ژنرال «فاتح»ش (نورمن شوارتسکف) هم حتی از ویران کردن «قنطره»های چوبی آنجا نگذشته بود؛ باشد که خاطر عاطر صهیونیسم جهانی و نوزاد حرام زاد اسرائیلی‌اش به آسودگی به اشغال فلسطین و جنوب لبنان و جولان ادامه دهد و به قاطبهٔ مسلمانان و عربها

درس «خفه خون» را بدهد. باشد هم که شرکتهای بزرگ نفتی آمریکایی فوران و خفقان چاههای نفت منطقه را تحت کنترل مستقیم خود قرار دهند. اما حتی خطای استراتژیک رهبران بین‌النهرین زمان - که به دست خود، خود را در تله یا مردابی به اسم «کویت» گیر انداخته‌اند و مصداقِ «یسعی الی حتفه بضلفه»[۱۷] شده‌اند، نمی‌تواند این «آمریکائیت» را توجیه کند، که این آش آمریکایی آن چنان شور بوده است و هست که حتی خانِ خائن عرب هم می‌فهمید!

البته همین شوارتسکف سابق الذکر در همان «جنگ دو شمارهٔ خلیج» (طوفان صحرا!) - که در آن بسیاری از حکومتهای عَرب هم جزو «متحدان» سواری‌ده بودند و هم میزبانان حلقه به گوش - برآنچه به عنوان «نبرد زمینی» با نیروهای عراقی خوانده می‌شود، نام رمزیِ «Ave Maria»، یعنی: «مجد، مریمِ عذراء راست» (یا: بزرگی از آنِ مریم عذراست)، نهاده بود! بی تردید، نامبرده، که قطعاً به تاریخ عملیات نظامی این قرن در خاورمیانه به خوبی آشناست، در این نامگذاری دنباله‌رو دو ژنرال دیگر غربی در جنگ جهانی اول بود. یکی ژنرال «ادموند هنری آلنبی» (Edmond Henry Allenby) انگلیسی است. این ژنرال، پس از پیروزی قوای انگلیس بر عثمانی و به دست آوردن متصرفات آن، از جمله فلسطین، در ۹ دسامبر ۱۹۱۷ (۱۸ آذر ۱۲۹۶ شمسی) به زیارت کلیسای «قیامت» که بر روی قبر عیسی مسیح (ع) در بیت‌المقدس ساخته شده است، رفت و همانجا گفتهٔ معروف خود را به زبان آورد: «در این لحظه، دیگر جنگهای صلیبی به پایان خود رسیده است»!

دیگری، ژنرال «هنری گورو» (Henry Gouraud)، فرمانده ارتش چهارم فرانسه در جبههٔ «داردانل» بود که سهم دولت متبوع او از متصرفات عثمانیِ خاورمیانه، مناطق سوریه و لبنان بود. نامبرده در همان سال هم به آرامگاه صلاح الدین ایوبی - که درکنار مسجد معروف اموی دمشق قرار دارد - رفت و خطاب به او گفت: «صلاح‌الدین! دریاب که ما بازگشته‌ایم»! (صلاح الدین در سال ۱۱۷۸ میلادی (۵۷۴ هجری)، ضربهٔ نهایی را به صلیبیها در قریهٔ «حطین» در غرب دریاچهٔ طبریه در فلسطین اشغالی - زد که از جمله به آزادی بیت المقدس و خلع ید از صلیبیها انجامید).

اکنون پیش از آنکه به پایان این مقدمه برسیم، باید چند سطری نیز در مورد

مآخذ و چگونگی استفادهٔ از آنها بنویسیم. به سالیان دراز - چنانکه باید - کتابها، دیوانهای شعر و مقالات زیادی در مجلات و روزنامه‌های مختلف به زبان فارسی و عربی و انگلیسی خوانده‌ام و یادداشتهای منظم (و غیر منظم) برداشته‌ام. گاه نیز اصلِ مأخذ یا فتوکپی آن را هم نگه داشته‌ام. در نوشتن مقالاتی که از نظر خواهد گذشت، طبعاً از بسیاری از این مآخذ - که پاره‌ای از آنها به دورهٔ تحصیلم در دانشسرای مقدماتی اهواز (۳۹-۱۳۳۷ شمسی)، برمی‌گردد- به شکلی، استفاده کرده‌ام. اما با توجه به طبیعت این مجموعه از نوشته‌ها، نمی‌توانم دو موضوع مرتبط به هم را «بی گفتگو» بگذارم. یکی اینکه: من زیاد در اینجا به کتاب یا مقالهٔ خاصی اشارهٔ مستقیم نکرده‌ام، چه رسد به اینکه اسم مؤلف و اسم مأخذ و رقم صفحهٔ مربوط را ذکر کنم. اگر این کار را می‌کردم و حواشی مربوط را در هر مورد که لازم هست می‌نوشتم، حجم این کتاب خیلی زیاد می‌شد، زیرا که، بدون اغراق و «افاده»، مآخذ در دست اندک نیست. دیگر اینکه با توجه به همین شکلِ یاد شده، من فقط به فهرست «برگزیده»‌ای از مآخذ فارسی و عربی و انگلیسی - که به شکلی ارتباط مستقیم با محتوای موضوع مورد بحث دارد - اکتفا کرده‌ام. البته من خود معترفم که این «مسامحه» زیوری نیست که باید بر خود بست، بلکه مسؤولیتی است که باید به گردنِ باریکتر از موی خود گرفت. چه، به گفتهٔ ابوعثمان الجاحظ (متوفی ۵-۲۵۴ هجری)، آن مسلمان مؤلفِ سیاه‌پوست عربِ بصری: «مَن الَّفَ اُستُهدِف» (هرکه تألیفی کند، آماج نقد دیگران قرار خواهد گرفت.) با توجه به این «مخاطره»، اگر زیاد «جوان» می‌بودم و کمی هم از «دلیری» با بهره، همزبان با «حافظ» برایِ «خسته دلی» چون خودم، «دعایی» به امیدِ «اجابت» می‌کردم و با مختصر تحریفِ «اشاره‌ای»، می‌گفتم:

یا رب! تو، «این» جوان دلاور نگاهدار
کز تیرِ آهِ گوشه‌نشینان حذر نکرد!

به هر حال، این تاریخ سازی ابتکاری یا تکراریِ جوامع انسانی است که «هویت» آنها را می‌سازد و بدان شکل و جهت می‌دهد و در طی تحول فردی و گروهی و جامعه‌ای آنان، آن را دچار دگرگونی می‌کند. در بطن همین تاریخ است

هم که «بحران»ها می‌زاید، خواه ضبط کننده آن «هرودوت» باشد یا «ابن خلدون». اکنون دیگر وقت آن رسیده است که پیش از بررسیِ «بحران هویت قومی در ایران» که یک فرایند تاریخی است، باید قبلاً، در مقالهٔ اول تأملی در مورد خود هویت، آن پدیدهٔ بغایت پیچیده، بنماییم و این مقدمه را که خیلی هم به طول انجامید، و هرگز هم «ابن خلدونی» نیست، به آخر برسانیم.

(آمریکا) علی الطائی

پائیز ۱۳۷۸

حواشی

۱. اصل بیت:

کی شعرِتر انگیزد خاطر که حزین باشد؟ یک نکته از این معنی، گفتیم و همین باشد!

۲. در بررسی اجمالی ادبیات فارسی و تاریخ شعراء، به «هجو» قبیح و ملیح که روی به افراد و فرقه‌ها و شهرها و ساکنان آنها دارد- برخورد می‌کنیم. این هجو خود نه تنها گاهی مسائل شخصی و حسادت و همچشمی شعرا و ادبا را شامل می‌شود، بلکه غالباً به شکل بارزی جنبهٔ انتقاد سیاسی و اجتماعی دارد. بر مبنای «هجویات» مزبور، می‌توان به نیمرخی از چگونگی مناسبات «قشر روشنفکر» زمان با جامعه و رژیم سیاسی و خیل همکاران معاصر پی برد. در این مجموعه سعی کرده‌ام که وارد این موضوع نشوم، هرچند که بعضی از هجوها و طنزها و نکته‌های ادبی و شبه ادبي مورد نظر شیرین است و قصهٔ «خلیفه»ی عرب حویزی و ساکنان «پیشه‌ور باهنر اصفهان» هم از شنیدنیهاست: در دورهٔ صفویه، خلیفهٔ مزبور از شهر «حویزه» که مقر سادات مشعشعی بود، به اصفهان رفت شاید از برکات صفویان و اصفهانیان توشه‌ای به دست آورد و عیال و اطفال خود را برای چند شب سیر نگه دارد. به عنوان مقدمات کار و با زور بسیار چند کلمهٔ فارسی با لهجهٔ غلیظ عربی - و نه لهجهٔ «سین سیني» اصفهانی که شیرین‌ترین لهجهٔ فارسي نزد من است - به اصطلاح «یاد» گرفت. پس از رفتن به اصفهان و توقف چند هفته‌ای - و الانتظار اشد من الموت - و سرانجام برگشتنِ به «حویزه» خویشان و دوستان و همسایگان، قطار قطار به دیدار او رفتند که از آن صوغاتی اصفهانی هم بهره‌ای ببرند. اما جناب خلیفه «آب یخ اصفهانی» روی دست آنها گذاشت و گفت: «یا أخی، والله بالله کلشي ما کو» (هیچی به من ندادند!) و تنها این را در موردشان می‌توانم بگویم که:

هواهم باردٌ و الآب، سرد است تواضعهم، «خلیفه» خوب مرد است!

ترجمه: (آب و هوای آنها سرد است، و هر تعارفی که به من کردند و هر مبلغی که ندادند و نیفزودند، این بود که می‌گفتند: من آدم خوبی هستم!)

۳. ابوعبدالله محمدبن الحسن شیبانی از یاران ابوحنیفه بود و نقش اساسی را در انتشار مذهب حنفی ایفا کرد. مهمترین تألیفات او «الجامع الکبیر» و «الجامع الصغیر» است. رسالهٔ «سیرة» او را دکتر مجید

خدوری تحت عنوان: قوانین اسلامی روابط بین‌المللی (The Islamic Laws of National Relations) در سال ۱۹۶۶ ترجمه کرد و مقدمه‌ای بر آن نوشت.

۴. برای مثال باید از ابوالحسن العامری (متوفی ۳۸۱-۹۹۲م) نام برد. تألیفات او شامل «کتاب السعاده»، «الجبر و القدر» و «الفصول» می‌شود. العامری در منطق و فلسفه متبحر بود، پاره‌ای از متون فلسفی ارسطو را شرح کرد، با ابن سینا مکاتبه داشت، و از جملهٔ شاگردان او از ابوحیان التوحیدی می‌توان یاد کرد. ضمناً در همین جا باید اضافه کنیم که در مقابل نظریهٔ «تطور انواع» (Evolution)، هم فکر دینيِ «خلقت» (Creation) در سنت تورات و وانجیل و قرآن قرار دارد و هم نظریهٔ خلقتی یا Creationism. فرق این دو این است که اولی خلقت را با توجه به این سه کتاب دینی با آفرینش آدم و حوا قبول دارد. اما دومی برآن است که انسان «خلق» شده و نه «تطور» یافته، اما خلقت اوگذشته‌ای بسیار دورتر از مبدأ آفرینش دینی دارد.

۵. ایرانی تازه وارد به آمریکا (و تقریباً هر تازه‌وارد با نام غیر اروپایی) می‌داند که تا در جایی استقرار یابد، غالباً مبلغین کلیساهای مسیحی مختلف دَرِ قرارگاه او را می‌کوبند و وی را به قبول مسیحیت - که مقدمهٔ آن حضور در کلیسا و آشنایی با دیگران است، دعوت می‌کند. به‌همین سبب هم معمولاً اعلامیه‌های مختلف پخش می‌کنند و مسیحیت را همانند یک کالای تجاری در معرض تبلیغ قرار می‌دهند. از این فراتر، به منازل اشخاص ناشناس هم تلفن می‌کنند و اگر کسی را نیابند پیام صوتی می‌گذارند تا او خود در کلیسای «دم دست» آنها در روز «یکشنبه» (که به مثابهٔ روز جمعه نزد مسلمانان و روز شنبه نزد یهودیان است) حضور یابد. از این هم بالاتر، خود شاهد بودم که بعضی افراد را با وعدهٔ «گرین کارد» به قبول مسیحیت وادار کردند و البته گاهی هم به طور قانونی به عهد خود وفا نمودند. اما چنانکه می‌دانیم، چنین کار و باری در اسلام نیست و قاعده بر مبنای «لا اکراه فی الدین» است.

۶. برای مثال، ر.ک. آیهٔ ۳۶ از سورهٔ بقره.

۷. به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره می‌کنیم: «کلوا و اشربوا من رزق الله و لا تعثوا فی الارض» (بقره، آیه ۶۰) «... کلوا و اشربوا و لا تسرفوا...» (اعراف، آیهٔ ۳۱)؛ «کلوا و ارعوا انعامکم ان فی ذلک لایات لاولی النهی» (طه، آیهٔ ۵۴) «... و جعلنا من الماء کل شیءٍ حی....» انبیاء آیهٔ ۳۰).

۸. تحت عنوان کلی مزبور نهضتها و حرکتها و تجمعهای متنوع و گاهی هم عجیب و غریب دیده می‌شود. آنچه به موضوع مورد بحث ما مربوط است شامل مثالهای زیر می‌گردد: Green Peace (صلح سبز)؛ Wildlife Fund (صندوق حمایت حیوانات، جانوران و پرندگان غیر اهلی)؛ Sierra club (باشگاه سیرا که اسم کوههایی است در مکزیک با امتداد شمالی آن در کالیفرنیاست) Nature Conservatory (منطقه حمایت شدهٔ طبیعی) و National Auduban Society (انجمن ملی آدوبان) که مخصوصاً ناظر بر حمایت پرندگان است.

۹. سورهٔ «حاقه» آیات ۱۹ و ۲۵؛ سورهٔ «انشقاق» آیات ۷ و ۱۰.

۱۰. این نظریه (Symbolic Interactionism) نام دارد، به معنی «کنش و واکنش یا تعامل نمادین بین گروهها»، که بیشتر ناظر به گروههای کوچک اجتماعی است و به همین جهت هم با «روانشناسی اجتماعی» مستقیماً پیوند دارد. خلاصه این نظریهٔ این است که گروههای اجتماعی مرتب با همدیگر در رابطه و تعامل‌اند و بر اثر همین کنشهای متقابل - که جنبه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و نظامی و فنی و... دارد - و تغییرات و تعبیرات مختلفی که در عمل از رفتارهای یکدیگر به عمل می‌آورند،

تغییر رفتار می‌دهند یا به تعدیل آن می‌پردازند. به عبارت دیگر، رفتار اجتماعی گروه هم (Symbolic) است - یعنی قائم به ذات نیست و «رمزی» است - و هم اینکه (Interpretative) هست، یعنی بر اثر تعبیر و تفسیری که گروه مقابل از آن می‌کند، شکل می‌گیرد و جهت می‌یابد؛ یعنی این که رفتار چنان ثابت و استوار نیست، مدام در حال تغییر - بر اثر تعبیر و تفسیر است - و در نتیجه جنبهٔ نهادی و ساختی ندارد. این نظریه، در مقابل نظریهٔ دیگری قرار می‌گیرد که پر آوازه‌تر است و به آن Functionalism یا تئوری اصالت Function یا «وظیفه» یا «کارکرد» یا «عملکرد» قرار می‌گیرد. در این نظریه اساس رفتار اجتماعی گروه بر استقرار و ثبات و جایگزینی است و بر همین مبنی است که «مؤسسات» یا «نهاد»ها به وجود می‌آیند و «بیم»های ساختمان جامعه را تشکیل می‌دهند.

۱۱. برای مثال ر.ک. «عجائب المقدور فی نوائب تیمور» در فهرست مآخذ.

۱۲. دکتر سید علی الوردی (۱۹۹۵-۱۹۱۳) که اهل «کاظمین» بود، تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشگاه آمریکایی بیروت و در دانشگاه تکزاس (اوستن) انجام داد. در دانشگاه اخیر به اخذ فوق لیسانس جامعه‌شناسی و سپس دکترای جامعه‌شناسی در سال ۱۹۵۰ نائل آمد. موضوع تز دکتری ایشان، ابن خلدون بود. الوردی حدود ۳۰ اثر (کتاب و مقاله)، که عموماً در مورد روانشناسی اجتماعی جامعه عراقی و جامعه شناسی آن است، از خود به جای گذاشته است. در تمام نوشته‌های خود با تحلیل دقیق علمی بر ضد اختلافات فرقه‌ای و مذهبی و قبیله‌ای ایستاد و البته که همیشه ناقد نظام حکومتی عراق بود. به همین دلیل هم غالباً مورد غضب آن بود و هم اینکه دائماً دست به عصا و «ازکناره» می‌رفت. نیز بی مناسبت نیست که از نوشته‌های مؤثر دکتر محسن مهدی در مورد ابن خلدون نام برد که یکی از آنها مقاله‌ای در دائرةالمعارف علوم اجتماعی است (به فهرست مآخذ مراجعه شود)، و دیگری کتاب «فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون» که به همین نام توسط مجید مسعودی ترجمه شده و از طرف شرکت انتشارات علمی و فرهنگی در سال ۱۳۷۳ (چاپ سوم) در تهران انتشار یافته است.

۱۳. مرحوم ملک الشعرای بهار - که در کتاب «ایران‌شناسیِ پر آب چشم» از او به مناسبتی به حق گله کرده‌ایم، سه بیت ظریف و سلیس، به عنوان «تمهید»، پیش از آن بیت، می‌سراید که اینهاست:

چشم بهی، مدار از این بدسگال شوم　　کاینجا، شرافت همه کس دست خوردنی است
تاج غروز و فخر ز سرها، فتادنی　　نقش وفا و مهر زدلها ستردنی است
جز نقش نا بکار «زر» به دست غیر　　دیگر نقوششان، هم از یاد بردنی است
اقوام روزگار...

۱۴. «ایندویدوالیزم» که فردیت یا فردگرایی است بر این اصل مبتنی است که دستاوردهای فرد، در اساس، حاصل همت فردی و رنج خود اوست. یعنی که پیش از آنکه جامعه فراهم کنندهٔ زمینه‌ای باشد، فرد مسؤول ناکامی و کامیابی خویش است. اما همین فردگرایی با تأکید آمریکاییها بر کارِ گروهی یا (Team Work) از لحاظ فکر فلسفی و روانی با هم متضاد است. در عین حال این تضاد، در عمل به شدت وحدت دیده نمی‌شود، زیرا فلسفهٔ کلی آمریکایی بر «اصالت عمل» (Pragmatism) مبتنی است. این خود می‌رساند که با توجه به این طرز فکر، فردِ «فردگرا» به انتخاب خود، بین کار گروهی و ابتکار و اجتهاد فردی می‌پردازد که غالباً کار و انتخاب مزبور بیشتر با فردگرایی پیوند می‌خورد.

۱۵. این بیت را، محمدرضا شفیعی کدکنی در مقالهٔ خود «شعر جدولی: آسیب شناسیِ نسلِ خرد گریز» (ایرانشناسی، سال ۱۰ شماره ۳، پائیز ۱۳۷۷، ص ۴۹۰-۴۷۹) نقل کرده‌اند و آن را از «اخطل» (۲۰-۹۲ ه) شاعر عرب دانسته‌اند. من آن را در دیوان «الاخطل» ندیده‌ام. به هرحال، ایشان این ترجمهٔ نغز و مختصر را از آن کرده‌اند: «جای سخن دل است و زبان جز نشانه نیست».

۱۶. در مورد کنفرانس مزبور و تاریخ و محل تشکیل آن، به متن مقاله مراجعه شود.

۱۷. این مثل، به طور مفید و مختصر برابر مصراع دوم این بیت فردوسی است:

بیار آنچه داری ز مردی و زور　　که دشمن به پای خود آمد به گور!

هویت چیست؟[1]

(مقدمه بر جامعه‌شناسی هویت)

هویت یا «الهویة» کلمه‌ای عربی است. این کلمه از «هُوَ»، یعنی او، که ضمیر غایب مفرد مذکر است، می‌آید. از همین «هُوَ» لفظ مرکب «هُوَ هو» یا «الهو هو» را ساخته‌اند که اسم مرکب است و معرفه به «ال». معنای این اسم، «اتحاد به ذات» یا «انطباق با ذات» است. محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» در برابر کلمهٔ فرانسویِ Identite (انگلیسی: identity)، کلمهٔ «اینهمانی» را به جایِ «هویت» متداول عربی به کار برد. اما با اینکه وضع واژهٔ سرهٔ مزبور در چهارچوب فعالیت و مصوبات «فرهنگستانِ» به اصطلاح «اول» (دورهٔ رضا شاه) بود، کلمهٔ «اینهماتی» ـ که در معنی ساده و قابل فهم است ـ نتوانسته جایگزین «هویت» شود. همچنان که وقتی در کشورهای عربی از «بطاقة الهویة» یا «ورقة الهویة» صحبت می‌کنند، در ایران «کارت شناسائی» یا «برگهٔ شناسائی» را به کار می‌برند، نه کارت یا برگهٔ «اینهمانی». این خود می‌رساند که کلمهٔ «هویت» از روز اول در تاراج سره‌سازی و دوری جستن غالباً غیرضروری از «عرب مآبی» دچار تعرض شده ولی حداقل تا امروز از آن معرکه با تن سالم رهائی یافته و به حفظ کیان خود نائل آمده است.[2]

به هر حال، «اتحاد به ذات» به معنیِ اتصاف و شناخته شدن و یکی بودن موصوف با صفات اصلی و جوهری مورد نظر است. به عبارتِ دیگر، وقتی که

از هویت واقعی «پدیده»ای «سخن» به میان می‌آید، باید آن «سخن» طوری باشد که نشان دهد پدیدهٔ مزبور، به راستی، گویای هیئت و ماهیت وجودی خویش است. یعنی اگر بگوئیم «مشک آن است که خود ببوید نه اینکه عطار بگوید»، و «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، و «ابروی تو اگر راست بودی، کج بودی»، گفته‌های ما باید به ترتیب بر ماهیت و طبیعت هر یک از مشک ـ یعنی عطرآگینی ـ و آفتاب ـ یعنی تابندگی ـ و ابرو ـ یعنی کمانی بودن ـ دلالت کند. در غیر این صورت، هر یک از آنها فاقد معنی ماهوی خود خواهد بود. البته در اینجا مسئله تعریف، یعنی تعریف اسمی (nominal definition) و تعریف تطبیقی یا کاربردی (operational definition) مطرح می‌شود که تا حدود هر کدام از آنها به دقت و رسائی و روائی مشخص نشود ابهام و «خلط مبحث» به وجود خواهد آمد. خطر این امر در تحلیل علمی از خطر ارتکاب خطا و اشتباه محض بیشتر است. زیرا خطا (error) را ـ که غالباً مبتنی بر ارتکاب عمدی نیست ـ می‌توان بیش و کم به سادگی برطرف کرد ولی خلط مبحث (confusion) به این سادگیها ممکن نیست و «معمار» معروف شیخ سعدی و «خشت اول کج» او را به ذهن متبادر می‌سازد.[3]

رویهمرفته، هیچ «پدیده»ای (= «ظاهرة» به عربی و phenomenon به انگلیسی) نیست که دارای «هویت» نباشد. زیرا بنا بر تعریف، پدیده آن است که واقعیت خارجی داشته باشد، در وصف آید و در فهم گنجد. اما مسئله در اینجا این است که این هویت، تا چه حد منطبق یا متحد با ذات آن پدیده است. واضح است که پدیده‌های فیزیکی و طبیعی مانند جمادات و حیوانات و حشرات و پرندگان و گیاهان ـ که وجود آنها قائم به ذات است و مستقل از ذهنیت و تعصّب فرد انسانی است ـ غالباً هویت مشخص دارند. زیرا که تقریباً در اذهان همهٔ افراد اتفاق نظری است که، برای مثال، «کوه» چیست، «درخت» غیر از «بوته» است و «شیر»، «فیل» نیست، و «گل سرخ»، «سرو سهی» نمی‌باشد. به هم[illegible] هم، غالباً این هویت با تعریف اسمی تطابق حاصل می‌کند. اما [illegible] غالب پدیده‌های اجتماعی (و انسانی) را نمی‌توان به آسانی تعریف کرد و بر هویت آنها انگشت گذاشت. برای همین است که هویت پدیده‌های مزبور چنانکه باید و شاید ثابت و بارز و قاطع و مشخص نیست. «کنه» و ماهیت و کیفیت و

«مبداء هویت» آنها در پندار و گفتار و نوشتار و رفتار، و تغییر و تغیّر آنها در ظرف زمان و مکان و تحول و تطور طرز تلقی ما از آنها در همان ظرفها ظاهر می‌شود و قابل سنجش با یک مقیاس دقیق و ثابت علمی نیست.

به همین دلیل هم، تعریف اسمی آنها الزاماً با تعریف عملی یا تطبیقی یا کاربردی یکی نخواهد بود. یعنی که «اسم» بر «رسم» (به معنی هویت یا حداقل تجلیات آن) دلالت نمی‌کند و «با مسمی» نیست. برای مثال اگر «حاتم ابرقوئی» نامی بخیل است یا کریم نیست، اسم «حاتم»ی او انطباقی با، و دلالتی بر، کرمِ «حاتم طائی» معروف ـ که این کرم بنا بر معروف جوهر اصلی معروفیت و هویت اوست ـ نخواهد کرد. (این هم بماند که چون حاتم طائی علاوه بر سخاوت، به شجاعت و ادب ـ یعنی شعر و شاعری ـ معروف بود، آوازهٔ کرم او قدری بر هویت مرتبط با شجاعت و شعر و شاعری او تأثیر نامطلوب گذاشته، زیرا که آن دو صفت برجسته را تحت الشعاع قرار داده است. یعنی که «حاتم طائی» به شکلی که به ما معرفی شد، چنانکه باید تعریف کامل و شامل از او به عمل نیامده است و علیرغم اینهمه شهرت و معروفیت «هویت» تام او به شکلی در بوتهٔ اجمال مانده است.)

اما علت پیچیدگی هویتی پدیده‌های اجتماعی (و انسانی) را باید در چند امر زیر خلاصه کرد:

۱. این پدیده‌ها بنا بر طبیعت و ماهیت خود پیچیده‌اند و تافته‌ای هستند به هم بافته.

۲. علم ما به این پدیده‌ها ـ آن هم با توجه به طبیعت و ماهیت یاد شدهٔ آنها ـ محدود است و به همین دلیل هم «تصور» ما از آنها محدود خواهد بود.

۳. خود «علم اجتماعی» که وسیلهٔ راهیابی ما به این پدیده‌های پیچیده است، علمی «جوان» است و تازه‌کار که بیش از دویست سال از آن نمی‌گذرد. گو اینکه این «علم جوان جویای نام آمده و کوه سنگینی جامعهٔ انسانی پیچیده را بر دوش می‌کشد و بعضی ـ که شاید نگارنده هم جزو آنها باشد ـ چون به «مدرک»ی نائل می‌آیند و چند کتابی را می‌خوانند تصور می‌کنند که به راستی، برای مثال، «جامعه‌شناس»اند و «مَدرِک» امورند و آگاه به آنها هستند و در زمینهٔ مورد نظر

خود دم می‌زنند که: «من آنم که رستم بود پهلوان». (از این هم بگذریم، که زمانی می‌توان از هویت پهلوانی همین رستم سخن گفت که ابتدا وجود اساطیری او را اثبات کرد.) در غیر این صورت، چگونه می‌توان «مَجاز» را مصداق حقیقت تلقی کرد و مثال اعلی (prototype) یا مثال ایده‌آل (ideal type) داشت؟

۴. تعصب علمی و یا شخصی ما ـ که در هر مورد ممکن است له یا علیه پدیده مورد مطالعه باشد، مانع تعریف و تشخیص و تمیز و تحلیل و تعلیل صحیح و دقیق آن پدیده می‌گردد. به همین جهت است هم «تعصب» و «خودرأیی» و به تبع آنها «خودپسندی» دشمن علمیت و واقع‌گرائی است.

۵. چون این پدیده‌ها خودیِ ما هستند و ما خود اجمالاً آنها را تشکیل می‌دهیم ـ که واقعیات اجتماعی ره‌آورد حیات دگرگون اجتماعی است ـ غالباً در مورد آنها، آن هم بدون اعمال تعصّب علمی و یا شخصی، دچار «ذهنیت» می‌شویم. نتیجه این می‌شود که ما بر مبنای همین «بار ذهنی» به تعریف و توصیف و طبقه‌بندی و مقایسه و تحلیل آنها می‌پردازیم که الزاماً یک طرز تلقی واقع‌گرایانه نخواهد بود. به همین دلیل است که تقریباً همهٔ صاحبنظران علوم طبیعی و فیزیکی و اجتماعی معتقدند که «علم اجتماعی» هرگز نمی‌تواند چون علم طبیعی و فیزیکی قد علم کند و ادعای «علمیت» نماید، و به دقت و روائی و رسائی آن علم ـ هرچند که خود فی حد ذاته محدود است ـ به تدقیق و شناخت پدیده‌های حوزهٔ خود نائل آید. البته که در این رهگذر علوم «انسانی» مانند ادبیات و هنرها و ادیان جای خود دارند که خیلی ذهنی هستند و بیشتر با احساسات و عواطف و ذوق و سلیقه و تعبد تا واقعیات مستقل سروکار دارند. برای مثال، با اینکه «شعر»، یعنی کلام «منظوم» یکی از گویاترین و شیواترین و دلچسب‌ترین زبانها و بیانهاست ولی نصیحت یکی از رهروان فارسی‌سرای آن ـ یعنی نظامی گنجوی را ـ به خاطر بیاوریم که به فرزند خود «محمد» می‌گفت:

در «شعر» مپیچ و در فن او چون اکذبِ اوست احسن او!

با وجود این، برخی از پیشروان علوم اجتماعی جدید چون «ماکس وبر» (Max Weber) جامعه شناس آلمانی و پیروانش برآنند که همین «ذهنیت» (subjectivity) به یک فهم یا استنباط یا تفسیر خاصی، یعنی: (Verstehen) می‌انجامد که خیلی مفید است و رهگشای؛ زیراکه آگاهی اجمالی و مقدماتی به دست ما می‌دهد، به این معنی که ما خود جزوی از همان پدیده‌های اجتماعی هستیم که در صدد شناختن آنهائیم، پس می‌توانیم بیش و کم در راه شناخت آنها گام برداریم مشروط به اینکه روش تحقیق صحیح علمی به‌کار بندیم و آگاهانه از هرگونه تعصّب حرفه‌ای و شخصی خود را برکنار بگذاریم.

بدین ترتیب اگر کسی در گوشه‌ای از دنیا عزیزی را از دست بدهد، شنوندهٔ خبر این ضایعه، معنی و مفهوم آن را می‌داند، حتی اگر «عین خیالش هم نباشد»، زیراکه «پیر و جوان را مرگ در پی است» و همین مرگ محتوم و حتمی نه تنها برای «همسایه» حق است، بلکه حتی برای خود همسایهٔ آن همسایه ظاهراً غافل از مرگ. اما در مقایسهٔ با این پدیده ـ که طبعاً عارضه‌ای طبیعی است با آثاری انسانی و اجتماعی و عاطفی و شخصی ـ وقتی که در شعر منسوب به «حافظ» می‌خوانیم که:

«اسبِ تازی» شده مجروح به زیر پالان
طوق زرین همه بر گردن «خر» می‌بینم[۴]

تنها با یک احساس و واکنش «سیاسی انتقادی» رو به رو می‌شویم، نه بالضروره همدردی با حیوانی به نام اسب. زیرا حتی دامپزشک نمی‌تواند ادعا کند که آن اسب مجروح، «تازی» و اصیل باشد یا «یابو»ئی بیش نباشد، به همان درجه از درد، رنج می‌برد که یک انسان. انسان را از لحاظ احساس و ادراک و تفکر، تجربهٔ شناخته شدهٔ مشترکی با حیوان نیست و اگر هم درد ناشی بر «زخم» قابل تصور باشد، مقیاس و معیاری در دست نیست که به وسیلهٔ آن بتوان تصور مزبور را مورد سنجش قرار داد؛ گو اینکه دیده‌ایم و شنیده‌ایم که بعضی برای فقدان اسب، سگ، گربه خود اشکها ریخته‌اند. این را هم می‌دانیم که در طول تاریخ تا زمان حاضر بعضی این «عزیزان» را می‌کشند و گوشت آنها را «نوش جان» می‌کنند.

با وجود این باید اضافه کرد که خود تجارب مشترک انسانها، آنچنان هم که تصور می‌کنیم مشترک نیستند و این اشتراک تجربه‌ای، درجه‌ای است. زیرا انسانها چنانکه باید با ذات یکدیگر متحد نیستند و اگر می‌بودند، تفاهم بیشتری

بین آنان به وجود می‌آمد و مشکلی در حیات اجتماعی از این دیدگاه حاصل نمی‌شد. کسی را «بدذات» تلقی کردن مشعر بر همین امر می‌تواند باشد که «ذات» او حقیقت حال گوینده را نمی‌داند. علاوه بر آن، مفاهیم زیر ـ که تنها برای مثال ذکر می‌شود ـ نیز مؤید همین موضوع است:

ـ آنکه روز فتنه می‌زد دست و پا در خون خویش
فرق دارد با تماشاگر کز آنجا می‌گذشت (صادق سرمد)
ـ آنکه دائم هوس سوختن ما می‌کرد
کاش می‌آمد و از دور تماشا می‌کرد (؟)
ـ برای آنکه بدانی چه می‌کشم، ای کاش
خدا ترا به غم عشق مبتلا می‌کرد(؟)
ـ برادر که در بند خویش است نه برادر و نه خویش است (سعدی)
ـ هرگز حدیث غایب و حاضر شنیده‌ای
من در میان جمع و دلم جای دیگر است (سعدی)
ـ فرق است میان آنکه یارش در بر
و آنکه دو چشم انتظارش بر در (سعدی)
ـ آگه نه‌ای ز دردم و آگه نمی‌شود سیر از گرسنه و سوار از پیاده‌ای (؟)

در اخبار مربوط به فتوحات اسلامی عرب، آوازهٔ سرداری به نام «عمرو بن معد بن یَکْرُب» نیز به گوش می‌رسد. او شاعر و سلحشور و رئیس قبیلهٔ «زُبیدْ» بود، که شعبه‌ای از قبیلهٔ معروف «مَذْحِجْ» به شمار می‌رفت. (این دو قبیله شاخه‌هایی در میام مردم عرب خوزستان دارند.) عمرو، رشادتهای فراوانی در نَبردهای تاریخی «یَرمُوکْ» (امپراطوریِ روم شرقی، سوریهٔ امروزی) و «قادسّیه» و «نَهاوند» («فتح الفتوح») از خود ابراز کرد، به قسمی که کارایی «شمشیر» او زبانزد همگان شد. به همین دلیل هم بود که عمر بن الخطّاب خلیفه (رض) از او خواست تا آن «تحفهٔ نطنزِ» میدانِ رزم را به او تقدیم کند، که کرد. اما هر چه حضرت خلیفه شمشیر مزبور را به محک تجربه زد، در برّایی و کارآیی آن چیز استثنایی نیافت. به سبب این نومیدی و دلخوری، روزی عُمَر، سردارِ

معروف خود را مورد عتاب و طعنه قرار داد که این چه شمشیری بود که به او پیشکش کرده است. عمرو الزبیدی گفت: حضرت خلیفه تنها شمشیرم را خواسته بودند که تقدیم داشتم، اما دست و بازویی را که این شمشیر را پر آوازه ساخته است نخواسته است، و آن هر دو همچنان نزد من است.

به هر تقدیر، هویت به همین شکل و ماهیتی که هست در رابطهٔ با فرد و گروه و پدیده‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی مانند ولادت ـ مرگ، ازدواج ـ طلاق، عروسی ـ عزا، تندرستی ـ بیماری، جوانی ـ پیری، فقر ـ غنا، گروه ـ فرد، آزادی ـ استبداد، جنگ ـ صلح، علم ـ جهل، ثبات ـ دگرگونی و کفر ـ دین متعدد الجوانب و مختلف الوجود است، همچنانکه آن خود در سطوح مختلفی، به درجه و نه به طور مطلق، تجلی می‌کند. از این فراتر، هویت هرگز «ثابت» (fixed) نیست، بلکه متطور و متحول یا «دینامیک» است. البته در اینجا باید به یکی دو استثنا قائل شد و آن «جنسیت» (مرد در مقابل زن) و «نژاد» آن هم بیشتر به معنی رنگ پوست (سیاه در مقابل سفید) است.

پس از این مقدمه، می‌کوشیم جنبه‌های و جلوه‌های مختلف و متعدد و متنوع هویت را، یعنی ابعادِ فلسفی و روانی و فرهنگی و اجتماعیِ آن را مورد بحث قرار دهیم. در بعد اجتماعی، تجلیات یا عناصر مختلف هویت را ـ که شامل یازده مورد می‌شود ـ نیز مورد مداقه قرار خواهیم داد. سرانجام، در پرتو این تأملات و بر مبنای آنها، تعریفی از هویت ـ در واقع هویت گروهی ـ به دست خواهیم داد و به توضیح آن نیز خواهیم پرداخت.

الف – ابعاد هویّت

هویّت انسان این جهانی را ابعادی مختلف است که گاهی شامل آنچه ازلی و ابدی است می‌شود واز حوزهٔ «علم» و «واقع» ملموس خارج می‌گردد، زیرا که با آنچه ناشناخته است ارتباط می‌یابد. ما در اینجا ابعاد مزبور را به فلسفی، روانی، فرهنگی و اجتماعی (یا جامعه‌ای) تقسیم می‌کنیم و به طور مختصر، آن هم در چهارچوب مادّه و محتوای این مجموعه از نوشته‌ها که بیشتر ناظر به مسائل قومی ـ ملی جامعهٔ ایرانی است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اول: بعد فلسفی هویّت

در اینجا هرگز قصد آن نیست که تئوریهای فلسفه یا فلسفی را مطرح کنیم و از سقراط شروع نمائیم و به فلاسفهٔ معاصر برسیم تا اشاره‌ای به بعد فلسفی هویّت کرده باشیم. این امر نه ضرورتی دارد و نه نگارنده در اساس ادعائی در این زمینه دارد. برعکس، هدف ما در اینجا این است که اگر ـ آن هم از دیدهای خاص ـ در فلسفه، امور را چنانکه باید باشند، نه چنانکه واقعاً" هستند، در نظر می‌گیرند و به «متافیزیک» یا «مابعد طبیعت» هم گوشه چشمی می‌کنند و برای انسان «کمال مطلوب» را می‌خواهند، هویّت گروههای انسانی از این دیدگاه معنی و مفهوم و برداشت خاصی به خود خواهد گرفت و تعریف و تصور آن‌ـفراتر از آنچه متعارف است خواهد رفت. به بیان دیگر، فلسفه، یا «فلسفهٔ اولی»، در این دید بخصوص به مسائل نخستینی و به معرفت امور کلی احوال موجودات می‌پردازد و به «سعادت بشر» نظر می‌افکند و «کتاب روح بشر»[5] را «بی سر و ته» نمی‌داند. اما هر چند که «فیلسوف» خود نمی‌تواند معمّای آن «سروته» را حل کند، حداقل در مورد آن به تأمل و تفکر می‌پردازد و این خود تلاشی در جهت سر در آوردن از آن «بی‌خبری» است، که حسن و امتیاز خاص خود را در راه جستجوی حقیقت و رسیدن به کنه قضایا دارد. در اینجا باید از «تئوری» یا «قانون» حالات یا مراحل سه‌گانه جامعه شناس فرانسوی، یعنی اگوست کنت (۱۸۵۸-۱۷۹۸) یاد کنیم.[6] طبق این تئوری، جامعه بشری و بینش بشری ابتدا از مرحلهٔ «دینی» و تعبدی آغاز می‌شود و از مرحلهٔ متافیزیکی عبور می‌کند تا به مرحلهٔ تحققی یا اثباتی یا «علمی» برسد. یعنی که بینش فلسفی گردنی درازتر از بینش محض دینی و تعبدی دارد و با اینکه در برابر دید تحققی و علمی زانو خم می‌کند ولی به هر حال زمینه‌ساز و تئوری پرداز آن است. نیازی به تأکید نیست که علم ـ بنا بر تعریف ـ بر تجربیات و مشاهدات عینی و حسی مبتنی است و از حوزهٔ تعبّد و تخیّل و تصّور محض برکنار است.

با وجود این، فلسفه یا حکمت در مجموع «مادر» همهٔ علوم است و جنبه‌های خاصی از آن مانند «معرفت‌شناسی» (epistooology) با علم اجتماعی رابطهٔ دقیق و نزدیکی دارد. به همین جهت در تحلیل و تبیین اجتماعی پدیده‌ها ـ از جمله هویّت انسان – نمی‌توان از نفوذ فکر فلسفی برکنار ماند و نباید برکنار

ماند. به عبارت دیگر، تصّور و برداشت و تعریف ما از واقعیت وجودی و هویّت فردی و گروهی همیشه متأثر از یک «دادهٔ» فلسفی است که به هر حال «آغاز» و «انجام» این «کتاب» (کتاب هستی)، و معنی و هدف این «زندگی» با همهٔ «اشکها و لبخندها»هایش چیست. در غیر این صورت، به راستی که: «ما ز آغاز و از انجام جهان، بی خبر» می‌مانیم، زیراکه نمی‌خواهیم بیندیشیم و از خود بپرسیم که چرا «اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است» (کلیم کاشانی).

با توجه به این برداشت از آنچه «فلسفی» است در رابطه با هویّت، به ذکر چند مثالی از فرهنگ اسلامی می‌پردازیم تا بعد فلسفی هویّت را متمایز سازیم.

ابوالطیب متنبی (متوفی ۳۵۴ هجری)، شاعر معروف عرب، که عموماً" به عنوان شاعر دارندهٔ مشرب فلسفی شناخته نمی‌شود، می‌گوید:

لَنا عِندَ هذا الدهر حق یَـلِطُّه   و قد قلّ اعتابٌ و طالَ عِتابُ

(ما را بر گردن این روزگار حقی است که مرتب انکارش می‌کند؛ چه کم از دست آن خرسند شده‌ایم و چو طولانی گشته است شکوه‌های ما از آن). در اینجا شاعر، مشکل موجودیّت و هویّت خود و گروه انسانی مورد نظر خود و طبعاً" همهٔ جامعه بشری را بازگو می‌کند که به هر حال هیچکس ـ و به دلایل متفاوت ـ نیست که از دست روزگار خرسند باشد. اما مخاطب متنبی شاعر تنها حاکم یا حکومت وقت ـ که او شخصاً" از دست برخی از آنها رنجهاکشیده بود ـ نیست که باید آن حق پایمال شده را پس دهد (یا از آن پس گرفته شود که «الحق یؤخذ ولا یعطی»)، بلکه یک قدرت قدیری است که خود «دهر» باشد یا حتی قدرتی که زمام امر خود این «دهر» را در دست دارد و البته که بنا بر فکر و فلسفه قرآنی اسلامی: «ید الله فوق ایدیهم». سخن این است که تا آن «حق» به چنگ نیاید، هویّت ما ناقص خواهد ماند و ما با ذات خود منطبق نخواهیم بود، زیرا حق مزبور همیشه در محاق خواهد بود و چشم انتظار ما بر در. پس، ما به تصّور، چیزی کمتر از آن «هستیم» که «باید باشیم» یا «شاید می‌بودیم» و «کمال مطلوب» هنوز در گرو است.

ابوفراس الحمدانی (۳۵۷-۳۲۰ هجری) شاعر شیعی مذهب عرب ـ که او نیز چون «متنبی» مشرب سیاسی ـ اجتماعی نه فلسفی داشت ـ ضمن یک بیت شعر در یکی از معروفترین قصاید خود می‌گوید:

و نحن اناس، لاتوسط عندنا   لنا الصدر دون العالمین او القبر

(ما مردمی هستیم که به هیچ منزلت بینابینی تن در نمی‌دهیم: اگر پایگاه ما در صدر عالمیان نباشد، قعر قبر را بر آن ترجیح خواهیم داد.)

البته اگر قصد شاعر در ضمیر «نحن» قبیله حکمران خود او باشد (قبیلهٔ معروف تغلب) یا قوم عرب مسلمان (مخصوصاً" در مقابل حریف مسیحی رومی) یا امت مسلمان به طور اعم یا شیعیان به طور اخص یا اساساً" «انسان» در معنی کلی است، در تمامیت هویّت وجودی گروه مورد نظر همیشه شک و تردید خواهد بود؛ زیرا که هیچ انسانی و هیچ گروه انسانی را نمی‌توان تصّور کرد که همیشه «برصدر می‌نشیند و قدر می‌بیند»، که به گفتهٔ حضرت علی (ع): «الدهر، یومان؛ یوم لک و یوم علیک» و هموست که «گه عزت دهد، گه خوار دارد.[۷]» اگر هم «معدل» این پستی و بلندی روزگاری را درکشاکش زندگی و هستی مورد نظر قرار دهیم، حاصل «بیست» نخواهد بود، بلکه «ده» است؛ یعنی که هویّت ما به هر حال «مُعتَل» و «منقوص» است، اگر «مرفوض» (رفوزه»[۸]) نباشد! تئوری دگرگونی اجتماعی هم نشان دهندهٔ این است که جامعهٔ بشری الزاماً" به طور خطّی و صعودی سیر نمی‌کند. برای مثال، اگر هم حدود ۴۰۰ سال است که جامعهٔ غربی علمدار تحول و تطور و ترقی و تعالی علمی و صنعتی و تکنولوژیکی شده است، از لحاظ ارزشهای اخلاقی کار آن به انحطاط تدریجی گرائیده است. به زعم خود غربیها، انحطاط مزبور، روزی آن ترقی و عظمت را به زانو در خواهد آورد.

مثال دیگر ما به حافظ مربوط می‌شود. وقتی که او ندا می‌دهد که:

ترا ز کنگرهٔ عرش می‌دهند صفیر
ندانمت که در این دامگه، چه افتاده است؟

و ظاهراً" اشاره به قصهٔ «تبعید» آدم و حوا از بهشت برین به این زمین زیرین است، در هویّت خود و "او" و من و تو و شما و این و آن ـ هویّتی چنانکه باید باشد یا می‌بایست می‌بود ـ تردید می‌کند که اگر در ازل «بهشتی» و افلاکی است، در نقد واقع زمینی و خاکی است. در نتیجه، این هویّت موجود متحد با ذات

ازلی نیست. همو می‌گوید:

ندانسته‌ام کجا آمدم، کجا رفتم
دریغ و درد که غافل زاحوال خویشتنم!

و البته که حافظ «غافل» از احوال خود نبود. همین تأملات واقعی و فلسفی نشانهٔ بارز آگاهی اجمالی او و نسبت به چگونگی احوال معلوم و معما بودن اوضاع مجهول است. با وجود این، این کنجکاویها راه به جائی نمی‌برد، زیرا که همچنانکه او خود می‌گوید:

وجود ما معمائی است «حافظ»   که تحقیقش فسون است و فسانه!

در نتیجه، هویّت حافظ به عنوان یک انسان ـ مخصوصاً" یک انسان متفکر و ناقد ـ اگر در تلهٔ «محاق» نباشد، هرگز هم در طیف «بدر» تمام نیست.

وقتی که مولوی از مشغلهٔ ذهنی فلسفی خود صحبت می‌کند و می‌گوید:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم
که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌روم آخر ننمائی وطنم

و نیز وقتی که خیام (بنا بر آنچه به او منسوب است)، می‌سراید:

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم   ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو درین غم آشیان آمده‌ام   آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟

همه و همه از بیقراری روزگاری و هویّت مبهم و غیر ثابت و ماهیّت وجود ناشناخته سخن می‌گویند. و البته که زمانی که همه چیز در معرض تطور و تحول و «دگردیسی» و سرانجام نیستی و نابودی است، انطباق هویّت ما با اصل و بنیاد ما شاید هم حتّی در یک لحظه زمانی که باشد، قابل تصور نیست... که به راستی: ما کیستیم؟

اگر با این برداشت ساده و از این بعد فلسفی اجمالی. یک گروه انسانی جامعهٔ

ایرانی را ـ مثلاً"، مردم عرب خوزستان را ـ به عنوان یک گروه «ملّی» یا «قومی»، مورد تأمل قرار دهیم، قطعاً" خواهیم توانست که در مورد «هویت» آنها ـ از دید خود آنها ـ به کندوکاوی بپردازیم که آن خود چگونه است. البته مردم مزبور از خود نمی‌پرسند که آیا ما «عرب» هستیم، زیرا این خود نفی غرض می‌کند، یا «عرب زبان»، چنانکه بعضی به غلط چنین تصوری را از آنها می‌کنند تا آن «نفی غرض» را سبب شوند و هویّت آنها را تیره گردانند. بر عکس، سئوالی که این عربها از خود می‌کنند این است که حالا ما که عرب هستیم، چرا مانند گروههای مشابه عرب دیگر ـ مثلاً" بحرینیها، قطریها ـ از لحاظ انطباق با ذات، وضع خاص اجتماعی ـ سیاسی ـ فرهنگی ـ اقتصادی خود را نداشته باشیم؟ و اگر ـ به هر شکل و سابقه‌ای که باشد ـ ما ابوابجمعی جامعهٔ ایرانیم ـ که هستیم ـ چرا در چهارچوب جامعهٔ «شاهی» یا «اسلامی» و «جمهوری» مزبور به آنچه اسلامی و عربی و ایرانی است، چنانکه باید و شاید، نمی‌رسیم؟ زیرا که این سه ویژگی (اسلامی و عربی و ایرانی) بالضروره متضاد با هم نیست، مخصوصاً" اگر خمیرمایهٔ آنها ارزشهای قرآنی و اسلامی باشد. هر فرد انسانی در مبدأ و منشأ خود «عرب» یا «عجم» با ارادهٔ خود به دنیا نمی‌آید، بلکه «چنانکه پرورشش می‌دهند، می‌روید» و آن «می‌شود» که «هست» و البته که این «بودن» هرگز «ثابت» و «دائمی» نخواهد بود و خود نیز در معرض «صیروره» یا «شدن» متداوم است.

در نتیجه، حتی اگر این مردم را ـ چنانکه هستند ـ رسماً" و قانوناً" و علماً" و عملاً" «عرب» و نه «عرب زبان» بدانیم و بخوانیم، باز هم «هویّت» آنها ـ در مقایسهٔ با دیگر گروههای عرب و از یک دیدگاه «فلسفی» ـ محل تأمل خواهد بود و از لحاظ اجتماعی «مخدوش». زیرا، «عرب» بودن در ایران غیر عرب یا «عجم» همانند «پارس» یا «ایرانی» بودن در یک «انیران» و «زردشتی ایرانی» بودن در «هندوستان» است که هر چند ممکن می‌تواند باشد و هست، اما از لحاظ جهتگیری و تکامل هویّتی وافی به مقصود نیست. نام محض به خودی خود معنی واقعی را به حیات اجتماعی گروه ـ هر گروهی که می‌خواهد باشد ـ نمی‌بخشد. حیات گروهی مبتنی بر تمایلات و تمنیّات و توقعات و تلقیات و حقوق مشروعه و مشروطه و موضوعه و طبیعی خاصی است که باید در دست

باشد و عملاً" و رسماً" و قانوناً" مورد بهره‌جوئی قرار گیرد و چون «ان» نحو عرب در «تقدیر» «انیران» یا «ایران» نوعی نباشد. بدین ترتیب، از دید فلسفی مورد نظر ما نه تنها هویّت اجتماعی این یا آن گروه انسانی دچار کمبودهائی است و در نتیجه در معرض یک بحران هویّتی است، بلکه خود «جامعهٔ» بزرگ انسانی با تمامیت و جامعیّت و کلیت خود دچار همان مشکل است. البته که اگر هم «فرد» و «گروه» و «جامعه» بر این امر واقف باشند، با مشکل هویّتی مزبور بهتر می‌توانند «گرم» گیرند و سرو پنجه نرم نمایند؛ زیرا که اهتمام به آگاهی مزبور و تلاش در راه تحقیق نسبی آن، قضیّهٔ «افتاده» بودن اول و آخر کهنه کتاب هستی هر یک از آنها را در بوتهٔ اجمال و غفلت و اهمال نمی‌گذارد، بلکه به شکلی آن را مورد مداقه و سنجش قرار می‌دهد که:

آن کس که نداند و بداند که نداند
لنگان خرک خویش به مقصد برساند[9]

و خود این آگاهی نسبی وی را کمک می‌کند تا در جریان چگونگی انطباق هویّت با ذات به واقع امر نزدیک‌تر شود و سرگردان نماند.

در داستان منظومی درگلستان سعدی ـ که به قصهٔ حضرت یعقوب و یوسف مربوط می‌شود ـ می‌توان جلوه‌ای از بحران هویّت را در معنی فلسفی آن سراغ گرفت که این است:

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند — که‌ای روشن‌گهر پیر خردمند:
ز «مصر»ش بوی پیراهن شنیدی — چرا در چاه «کنعان»ش ندیدی ؟
بگفت: احوال ما برق جهان است — دمی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر طارم اعلی نشینیم — گهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی — سر دست از دو عالم برفشاندی!

۱ اما در قصیدهٔ «الطلاسم» (طلسمها= معماها) اثر «ایلیا ابوماضی» (۱۸۸۹-۱۹۵۷) شاعر لبنانی، می‌توان مسأله هویّت فرد و گروه و جامعه و بحران فلسفی مرتبط به آنها را به خوبی مشاهده کرد. این قصیده ۱۴۰ بیتی با برگردان «لست ادری» (نمی‌دانم!) است که ما در اینجا، برای رعایت اختصار، فقط

به ذکر مطلع آن می‌پردازیم:

جـــئت، لااعـــلم مـــن ایـــن و لکـنـی اتـیـت
و لقـــد ابـصـرت قـدامـی طـریقا" فـمشیت
و ســـابقی ســائرا"، ان شـئت هــذا، ام ابـیت
کیف جئت؟ کیف ابصرت طریقی؟ لست‌ادری![10]

(آمده‌ام، اما نمی‌دانم که از کجا آمده‌ام، ولی، به هرحال، آمده‌ام
و بتحقیق، راهی را پیش چشم خود دیده‌ام که بدان راهی شده‌ام
همچنان به مسیر خود در این راه ادامه خواهم داد، چه بخواهم چه نخواهم
اما چگونه آمده‌ام، و چگونه راه خود را یافته‌ام، نمی‌دانم!)

این را نیز بیفزائیم که در ادبیات عرب هم آمده است که: «لو دامت لغیرک، لما وصلت الیک»[11]. یعنی که اگر دولت این روزگار همیشه بر مراد دیگران می‌ماند، هرگز نوبتی از آن به شما نمی‌رسید. این معنی در ادبیات اسلامی فارسی به تکرار آمده است. برای مثال، فردوسی در شاهنامه در ضمن ذکر پادشاهی یک ماههٔ فرّخزاد ساسانی می‌گوید:

چنین است کردار گردنده دهر   نگه کن، کزو چند یابی تو بهر
ستاند ز تو، دیگری را دهد   دگر کس، کلاه کیی بر نهد

دراین رباعی منسوب به عمر خیام همین معنی نیز به تکرار آمده است:

برخیز و مخور غم جهان گذران   خوش باش و دمی به شادی گذران
در طبع جهان اگر وفائی بودی   نوبت به تو خود نیامدی از دگران!

شیخ سعدی هم بر معنی مزبور شاهد دیگری است:

چه خوش گفت شوریده‌ای در «عجم»
به کسری، که‌ای وارث ملک «جم»!
اگر ملک بر «جم» ماندی و بخت
ترا، کی میسر شود تاج و تخت؟

روبهمرفته این معانی و اشارات دو مسئله را پیش می‌آورد. یکی این که یک بعد هویتی ما به «زندگی» یا «وجود» مربوط می‌شود و آن «هویّت وجودی» (existential identity) ماست. دیگر اینکه ما را هویت تام و کامل و ثابت و «جاافتاده» به معنی «کمال مطلوب» از دید فلسفی، نیست. آنچه از این دیدگاه، به فهم می‌آید و در وَهم می‌گنجد، بیشتر به یک ظرف زمانی و مکانی و زیستی و روانی و فرهنگی و اجتماعی خاصّی مربوط می‌گردد- که هم اینکه بلافاصله به بحث آن خواهیم پرداخت، و هم اینکه آن خود اجمالاً در این معنی، از احمد شوقی (متوفی ۱۹۳۲)، امیر الشعراء عرب، به خوبی متجلّی می‌شود:

قَدْ یَهونُ ألعـمر إلّا سـاعةً   و تَهونُ الأرضُ إلّا موضعا

(همهٔ عُمر را می‌توان با «این نیز بگذرد» سپری کرد، جز دمی از آن را؛ و از همه پهنه زمین می‌توان گذشت، جز نقطه‌ای از آن.)

با توجه به این برداشت از بُعد فلسفی هویت باید گفت که آن «دم» و این «نقطه» با هم، در واقع بر «واقعیّت وجودی» (existential reality) ما - یعنی «وجود» چنانکه هست و نه چنانکه باید باشد، - دلالت می‌کند. ما ضمن یک بحث اجمالی به یکایک جنبه‌های مختلف تکوین کنندهٔ این واقعیّت وجودی - که آن را به بعدهای روانی و فرهنگی و اجتماعی تقسیم می‌کنیم - اشاره خواهیم کرد. در آنجا نیز خواهیم گفت که هویّت ما در هر بعد مورد نظر، چنانکه باید و شاید واضح و مشخص و ثابت نیست، یعنی که با واقعیّت خود انطباق کلی و قطعی ندارد و به همین دلیل در آن خرده شیشهٔ بحران هم دیده می‌شود.

دوم: بعد روانی هویّت

انسان موجودی ناشناخته است. این ویژگی بیشتر به آنچه فلسفی است - چنانکه دیده‌ایم - و ذهنی و روانی است - چنانکه خواهیم دید - مربوط می‌شود تا آنچه محسوس و ملموس است و به عنوان یک «واقعیّت» اجتماعی تلقی می‌گردد. اما در واقع بعد روانی هویّت از یک طرف با آنچه فلسفی است هم مرز است و از طرف دیگر با آنچه فرهنگی و اجتماعی به حساب می‌آید، می‌آمیزد. به هر حال، باید تأکید کرد وقتی که در روانشناسی از هویّت صحبت می‌کنند، رشد روانی و

هرمونی فرد انسانی را مّد نظر قرار می‌دهند ـ رشدی که عموما" در مرحلهٔ «بلوغ» بیش و کم به نوعی بحران می‌انجامد و مشکلاتی را از لحاظ سلامت روانی و جسمی و رفتاری به بار می‌آورد. البته این بحران، صرفنظر از شدت یا ضعف آن، مرحله‌ای و انتقالی است و به همین جهت هم در یک مقطع زمانی خاص حادث می‌شود و مورد توجه قرار می‌گیرد. برای همین است که در تکون هویّت شخصی، بحران مرحله‌ای مزبور ـ که معلول رشد جسمی و روانی و بلوغ جنسی و ترشحات هرمونی در برخورد با محیط فرهنگی و اجتماعی در ظرف زمانی و مکانی خاص است ـ اهمیّت بسیار حاصل می‌کند[۱۲].

در این مرحلهٔ حساس است که غالبا" مسأله انطباق فرد با ذات خود و کشاکش «نفس‌امّاره» و «نفس لوامه» و «نفس مرضیّه» یا «نفس مطمئنه» و کشمکش «نهاد» (id) و «من» (ego) و «من برتر» (super ego) مطرح می‌شود[۱۳]. به همین جهت در اینجا بالضروره مسئله اقلیّت و اکثریت ملی یا قومی یا دینی و طبقه اجتماعی نیست که اهمیّت می‌یابد. بر عکس، این هماهنگی رشد جسمانی و روانی و جنسی با هم و برخورد آنها با ارزشهای حاکم بر جامعه به طور کلی و گروههائی از آن ـ که فرد ارتباط مستقیم با آنها دارد ـ مورد توجه واقع می‌شود تا در پرتو آن «بحران بلوغ» و «تضاد نسل» و سرانجام چگونگی «هویّت» فرد، معمولا" فرد نوجوان و جوان، ارزشیابی می‌شود. اجمالا"، این همان بحران و برخورد و موقعیّت ناهنجار است که شاعر (ظاهرا" حافظ) بدان اشاره می‌کند و می‌گوید:

این چه شوری است که در دور قمر می‌بینم
همه آفاق پر از فتنه و شر می‌بینم
«دختران» را همه جنگ است و جدل با مادر
«پسران» را همه بدخواه «پدر» می‌بینم

با وجود این، قصد ما در اینجا بحث بعد روانی هویّت از دیدگاه بلوغ و بحران ناشی از آن نیست. بر عکس، ما بر پدیدهٔ هویّت به طور کلی، مخصوصا" در رابطه با موضوع «شناخت» (cognition) و آنچه «شناختی» (cognitive) است، تکیه می‌کنیم. برای توضیح این امر، در سه بیت شعر زیر که به حضرت علی (ع)

منسوب است، خطاب به «انسان» می‌خوانیم:

دَوائک فیکَ و ما تُبصرُ   و دائِکَ مِنکَ و ما تَشعَرُ
اتزعم انک جرم صغیر   و فیک انطوی العالم الاکبر؟
فانت الکتابُ المبین الذی   باحرفه یظهر المضمر
و لا حاجة لَکَ مِن خارج   و فکرک فیک و ما تُصدَّرُ

(۱- داروی درد تو در خود تست ولی آن را در نمی‌یابی؛ و درد تو ناشی از خود تست ولی از آن آگاه نه‌ای. ۲- آیا بر آنی که جرم (آسمانی) ناچیزی هستی؛ در حالی که عالم بیکران هستی در اندرون تو جای گرفته است؟ ۳- تو خود آن کتاب «پرواضحی»؛ که با حروف آن آنچه نهفتنی است آشکار می‌گردد ۴- و البته که، ترا نیازی به آنچه خارج از تست، نیست؛ اندیشهٔ کارگشا در خود تست، اما آن را بروز نمی‌دهی.)

در اینجا نکات بارز و مستتر فراوانی در ارتباط با بحث ما وجود دارد که همه را دریک معنی می‌توان خلاصه کرد که در جهانی که ما زندگی می‌کنیم، «انسان، دائر مدار هستی است». اما در عین حال، این مرکزیت امری بالقوه است، که تماما" از «قوه» به «فعل» در نیامده و «فعلیّت» نیافته است و شاید هم هرگز «بدان مقصد بالا» نخواهد رسید. زیرا اگر غیر از این می‌بود که «درد»ی در بین نمی‌ماند و اگر هم دردی می‌ماند و می‌بود، «طبیب حاذق» و راستین بر بالین خواهد بود و با «دو دست دعا و دوا» آماده به درمان. به همین مسأله «لاتبصر» (به چشم دل نمی‌بینی) و «لاتشعر» (خودآگاه نه‌ای و بی شعوری) پیش می‌آید، زیرا که «بصیرت» و «شعور» انسان محدود است، گو اینکه در مقایسهٔ با محدودیتهای کنونی، مآلا" نامحدود خواهد بود. در عین حال، این خود بدان معنی نیست که در همان «مآل»، ما خود قادر خواهیم بود که حسب‌الحال خود را به دلخواه بنویسیم و بخوانیم و خدایِ قادرِ متعالِ مطلقِ خود باشیم. در مفاهیم قرآنی، نظیرِ «علّم‌الانسان مالایعلم» و اینکه انسان می‌تواند به فراخنای فضا راه یابد اگر «سلطان» (یعنی سلطه و تاب و توان علمی) به دست آورد[۱۴]، نشانه‌هائی از قدرت خلاقه و نامتناهی انسان به دست می‌آید. ولی چون خود این جهان بیکران است و آن فضا بی‌نهایت است، «سلطان» ما همچنان شناور خواهد

ماند... شناوری که نه ـ ان‌شاءالله ـ دچار غرق خواهد شد و نه اینکه قادر خواهد بود که به هدف غائی و نهائی شناخت کنه و عمق و پهنهٔ هستی، با توجه به وسائلی که در اختیار دارد، نائل آید. شیخ سعدی اشاره‌ای بلیغ می‌کند و می‌گوید:

رسد آدمی به جائی که به جز خدا نبیند
بنگر که تا چه حد است، مکان آدمیّت!

اما چرا مسائلی از این قبیل را در اربطهٔ یا بعد روانی هویّت مطرح می‌کنیم؟ چنانکه قبلاً هم اشاره کردیم، ما در اینجا از روانشناسی تنها به آنچه اندرونی و ذهنی محض است، تعبیر نمی‌کنیم، گو اینکه انسان تنها با توجه به «ذهن» (mind) بسیار پیچیدهٔ خود «موجودی ناشناخته» است. روانشناسی تنها بر آنچه مغز و ذهن و سلسلهٔ اعصاب و غدد ترشحی و فیزیولوژی عصبی باشد، مبتنی نیست، بلکه ریشه‌ای بسیار عمیق و پیچیده درآنچه فرهنگی و اجتماعی است دارد. البته که تفکیک تحلیلی این امور اگر ناممکن نیست، هرگز هم ساده نیست و نمی‌تواند باشد. از جهت دیگر، یکی از شاخه‌های جدید «علم اجتماعی»، معرفت یا شناخت اجتماعی یعنی: (social clogintion) است که بر دو پایهٔ مرتبط به هم که «ذهن» ـ که منشأ «مغزی» آن یک واقعیّت بیولوژیکی و روانی است ـ و فرهنگ جامعه و رویهمرفته آنچه اجتماعی(societal) است، استوار می‌باشد. ذهن آنچنانی ما، پرورش حیاتی (بیولوژیکی) و فرهنگی و اجتماعی می‌یابد و ما را قادر می‌سازد که تفکّر و تعقّل کنیم و ضمن این تفکّر و تعقّل به «شناخت» پدیده‌های ذهنی و خارجی بپردازیم. فراتر از این، این شناخت اجتماعی تنها به این امر مربوط نمی‌شود که ما ضمن تفکّر و تعقّل چه می‌آموزیم، بلکه اساساً «چگونه» تفکّر و تعقّل می‌کنیم تا در این رهگذر به شناخت و یادگیری برسیم. به عبارت دیگر، «تفکّر چیست»؟ با توجه به زمینه‌ها و الگوها و نظامهای فرهنگی و آموزشی و پرورشی و اجتماعی و قضیّهٔفرهنگ پذیری است که ذهن ما قادر به تفکّر کردن و دریافتن و آموختن و دانستن می‌شود و خود را در این رهگذر با آمادگی بیشتر برای شناخت بیشتر و بهتر آماده

می‌کند که تفکّر بیشتر، تمرین و تجربهٔ بیشتری برای همان بهتر و بیشتر آموختن خواهد بود.

در فرهنگ اسلامی در حدیثی می‌خوانیم که«تفکّر ساعة خیر من عبادة سنة» (یک ساعت فکر کردن، از عبادت یکساله ارزشمندتر است). این خود اهمیّت تفکّر را در همهٔ زمینه‌ها، مخصوصاً وصول و حصول بر «سلطان» یا سلطه برای راهیابی به اعماق زمین و آسمان، می‌رساند. زیراکه «عبادتِ» مبتنی بر طاعت محض و کورکورانه، «عبودیت» بی خاصیّت است و البته که بین «عبد» و «عابد» آگاه و ناآگاه فرق بسیار است، همچنانکه بین عابد (غیر متفکّر) و «عالم» (با عمل) تفاوت فاحشی هست، که به گفتهٔ سعدی:

گفت: آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج
و این سعی می‌کند که بگیرد غریق را!

با وجود این، مشکلی که هست این است که ما دقیقاً نمی‌دانیم که به راستی «چگونه» تفکّر می‌کنیم که گاهی به حل مسأله‌ای نائل می‌آئیم و زمانی از حل مسأله دیگری باز می‌مانیم. اگر این عقدهٔ پیچیده حل شود، همان قضیهٔ «لاتبصر» و «لاتشعر» به شکلی حل خواهد شد، زیراکه «کلید» معما در دست خواهد بود. باز هم از فرهنگ اسلامی مثالی بیاوریم که تفکّر چیست. حدود هفت قرن پیش از «مارتین هیدگر» (۱۸۸۹-۱۹۷۶)(Martin Heidegger) فیلسوف آلمانی ـ که او را مؤسس «فلسفهٔ وجود» در غرب می‌دانند و در مورد «تفکّر» به تأمل پرداخته و اثری تحت عنوان «چه چیزی تفکّر خوانده می‌شود» (what is called thinking?) از او به جای مانده است ـ شیخ محمود شبستری (متوفی سال ۷۲۰ هجری) با دیدی الهی و عرفانی، و نه الزاماً روانشناختی و فلسفی به معنی جدید امروزی، به پیچیدگی و چگونگی امر «تفکّر» پرداخته بود که حاصل آن چکیده‌ای خواندنی است:

نخست، از فکر خویشم در تحیّر   چه چیز است آنکه گویندش «تفکّر»؟
تفکّر، رفتن از باطل سوی حق   به جزء اندر به دیدن کل مطلق
حکیمان کاندرین کردند تصنیف   چنین گفتند در هنگام تعریف:
که چون در دل شود حاصل «تصوّر»   نخستین نام او باشد «تذکّر»

وزو چون بگذری هنگام فکرت — بود نام وی اندر عرف: «عبرت»
«تصوّر» کان بود بهر «تدبّر» — به نزد اهل عقل آمد «تفکّر»
ز ترتیب «تصور»های «معلوم» — شود «تصدیق» نامفهوم، مفهوم[۱۵]

به هر حال، با توجه به این مقدمات، هویّت انسانها، چه به عنوان آحاد و افراد و چه به عنوان گروههای مختلف، تا حد زیادی به این جریان پیچیدهٔ ذهنی ـ اجتماعی یا روانی ـ اجتماعی، یعنی «تفکّر» مربوط می‌شود. زیرا در حالی که «مکانیسم» ادراک یا طبیعت ترکیب و تألیف دستگاه ادراکی در «ذهن»، وجود دارد، در واقع این محیط اجتماعی و فرهنگی است که محتوی و مادهٔ ادراکی را فراهم می‌کند و جهت می‌دهد و پیش می‌راند یا باز می‌دارد تا تفکّر و شناخت امکان‌پذیر گردد یا نگردد. کسی گفته است: «در صحنه زندگی دو راه برای لغزندگی و پس افتادن وجود دارد: یکی اینکه همه چیز را چنانکه هست بپذیریم؛ دیگر اینکه هیچ چیز را جنانکه هست نپذیریم و مورد شک و تردید قرار دهیم.»[۱۶] این دو راه، ما را از فضیلت تفکّر باز می‌دارند زیراکه در هر مورد ضرورتی برای «تفکّر» ما باقی نمی‌گذارند که خود در جریان شناخت ما از هویّت ما ـ و اساساً" تکوین این هویّت ـ نقش غرض می‌کند.

سرانجام، در بحثِ جنبهٔ روانی هویّت باید علاوه بر «شناخت اجتماعی» که اشاره شد، به عواطف و احساسات و تلقیات نیز اشاره کرد و گفت که دلِ بعضی یک «لخته خون» است و سراپا مهر و عاطفه و شفقت؛ در مقابل، دلِ دیگران چیزی جز «سنگ خارا» نیست. با توجه به چگونگی این احساسات است که هویّت روانی ما ـ یا به عبارت دیگر ـ جنبهٔ روانی هویّت ما، دچار نوسان می‌گردد. گهگاهی یک جفت کفش نو، یک حرف خوب، یک غذای خوشمزه، یک «ترفیع» یا حتی یک «تقدیر» (یا «تشویق») دو سطری ـ افزایش حقوق چند در صدی و تغییر گروه شغلی جای خود دارد ـ ما را منقلب و حالی به حالی می‌سازد، و البته عکس آن در جهت نتیجهٔ منفی هم صادق است. کسانی که «الکی خوشند»، کسانی که «پزعالی و جیب خالی» دارند، کسانی که از «هول حلیم ته دیگ می‌افتند»، کسانی که «حساب به دینار و بخشش به خروار» می‌کنند، کسانی که آنها را «آفتابه و لگن شش دست، شام و ناهار هیچ»، کسانی که

«هر لحظه به شکلی بت عیار در آیند»، کسانی که به علت ناآگاهی به جای «کعبه جنوب» سر از «ترکستان» شمال در می‌آورند و کسانی که به علّت عناد و لجاج و حماقت «چندین چراغ دارند و بیراهه می‌روند» یا «بر سر شاخ» می‌نشینند و «بن می‌برند» یا «چاه می‌کنند که ته آن بیفتند» یا «در ته کوزه» و سرانجام کسانی که قرآن مجید آنها را برحذر می‌دارد که «با فیس و افاده و باد به غبغب بر روی زمین راه نروند» (و لا تمش فی الارض مرحا"...[۱۷]) همه و همه دچار نوعی عدم تعادل روانی هستند. در نتیجه هویّت آنها به تبع، نابسامان است که در انطباق با ذات خود دچار مشکل است.[۱۸]

اما کسانی هم هستند که می‌گویند:

چرخ ویران کنم ار غیر مرادم گردد
من، نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک! (حافظ)

یا:

انا الذی نظر الاعمی الی ادبی
و اسْمَعتْ کلماتی مَن بِهِ صَمَمُ (متنبی)
(من آنم که نابینا به شعر من چشم باز می‌کند و کر آن را در می‌یابد.)

یا: «من در مغز خود یک جامعه کامل را به همراه دارم» (بالزاک)

یا: «خر ما یفهم حیدر دولة[۱۹]» (خر است، نمی‌داند که «حیدر» خود دولتی است).- آنها هم هویّت منطبق با واقعیّت خود ندارند؛ نه به این دلیل که آنها مانند گروه اوّل دارای همان ضعف روانی اند، بلکه به این دلیل که آنها «بلندپرواز»اند و «باز آشیان» و این «بالانشینیها» ـ اگر بر ذرّه‌ای منطق و احساس قابل قبولی متکی باشد ـ در طبیعت و ماهیّت و هویّت انسانی وجود دارد و باید هم یافت شود که «دائر مدار هستی» هم «از سربازی به سرداری» و هم از جهل به آگاهی و هم از عبودیّت به آزادی می‌رسد. یعنی که او آن موجود دیگر نیست که در موردش گفته‌اند:

«پشّه»، کی داند که این باغ از کی است
در «بهاران» زاد و مرگش در «دی» است؟

با وجود این، اگر آن بلندپروازی را ـ که قهراً بار روانی دارد ـ به «محک تجربه» بزنیم، در خواهیم یافت که هویّت واقعی هر یک از افراد مورد نظر ـ که هر یک در حدّ خود نماینده هزارها و میلیونها فرد دیگرند ـ چنانکه باید منطبق با اصل خود نیست، یعنی که بین بلندپروازیهای آنها و منزلت اجتماعی و هویّت واقعی آنها فرقها وجود دارد. برای مثال، «حافظ» خود ـ علیرغم آن شجاعت و ستیز با چرخ فلک ـ در بیت دیگری می‌گوید:
شاه «هرموزم» ندید و از سخن صد لطف کرد
شاه «یزد»م دید و مدحش کردم و هیچم نداد!

و اما «المتنبی» ـ که از دید سیاستمداران و روشنفکران ملی‌گرای عرب ـ سمبل «ناسیونالیسم عرب» در میان شاعران کلاسیک است، قصّهٔ مشابهی دارد. او حدود پنج سال در خدمت عضد الدوله دیلمی بود و مدّاح او. همین عضد الدوله کسی بود که او خود و خاندانش خلفای عبّاسی عرب را به «مهمیز» (مهماز) تحقیر کشیده بودند، گیرم که همین عضد الدوله با فرهنگ و زبان عربی حتی بیش از فارسی آشنا بود و هم اینکه دختر خود را به حبالهٔ نکاح خلیفهٔ عباسی درآورده بود. البته حتی «تشیّع» عضدالدوله «نم» داشت و از دید شیعیان مورد انتقاد بود که ظاهراً «علویان» را نادیده می‌گرفت. به هر حال، «المتنبی» هم قبلاً در خدمت «کافور اخشیدی» حاکم سیاه پوست مصر بود و وقتی که کارش با او به اختلاف کشید، چنان به هجای او پرداخت که از اندازه خارج شد و مدّاحی و هجای فردوسی از سلطان محمود را به ذهن متبادر می‌سازد.

سرانجام، در بحث بُعد روانی هویّت به این می‌رسیم که با توجه به شناخت یا عدم شناخت اجتماعی که از مسائل پیرامون خود داریم، ذهن ما آنچنان پیچیده است که حتی همزادان یکسان (توأم یا دوقلو)، با دو هویّت نفسانی متفاوت متمایز می‌شوند، چه رسد به دیگران. علّت این امر این است که این

همزادها نه تنها به مناسبت و بی مناسبت به تجارب متفاوتی در جریان نشو و نمای خود دست می‌یابند، بلکه هیچکدام آنها کنترل خاصی بر ذهن خود و جامعهٔ خود و فرهنگ خود ندارد تا آن را و آنها را همانند همزاد دیگر هدایت کند و شکل دهد. پس «رضایت خاطر» روانی ـ (به معنی متداول) ـ که ان شاءالله همه دارند ـ و عقده‌های روانی (باز به معنی متداول) ـ که ان‌شاءالله هیچکس ندارد ـ اموری بس پیچیده است. با توجّه به تأثیر این پیچیدگی بر پندار و رفتار ما، هویّت روانی ما به طور متفاوت شکل می‌گیرد و تجلیّات متفاوتی حاصل می‌کند که همهٔ این امور مسأله اتحاد به ذات یا انطباق با آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در اینجا، در زمینه کاربرد بعد روانی هویّت، تنها به ذکر یک مثال می‌پردازیم و چون بحث کلّی ما در این مجموعه در باب هویّت ایرانی است، این مثال را به یک عرب ایرانی مقیم آمریکا اختصاص می‌دهیم تا ارتباط نزدیکتری با اصل موضوع حاصل شود.

در اوائل دههٔ ۱۹۸۰ میلادی، تقریباً دو سال پس از انقلاب اسلامی ایران، با یکی از آبادانیهای عرب در شهر دالاس (ایالت تگزاس) آشنا شدم. ایشان نقل می‌کرد که غالباً در جلسات عمومی سیاسی ایرانیها با لباس عربی، یعنی «دشداشهٔ»[۲۰] تنها، حضور می‌یافت (که نشان دهد که او «عرب» است). اما این مرد پخته و آرام واهل مطالعه، زبان عربی خود را ـ آن هم به سبب سیاست تبعیض نژادی و فرهنگی رژیم پهلوی ـ تکلم نمی‌کند. البته خود ایشان تعصّب خاص نژادی یا قومی ندارد؛[۲۱] اما ظاهراً به این سبب گاهی «دشداشه»ای می‌شد که قدری «عقدهٔ» تکلم نکردن زبان عربی را بپوشاند یا بگشاید. به مطایبه به ایشان گفتم که این «دشداشهٔ» گرانمایه زمانی می‌تواند آن نقش را به طور مؤثر بازی کند که در میان گروه «حضار محترم» عربی نباشد و شما تنها با ایرانی و آمریکائی غیر ناطق به زبان عربی حشر و نشر کنی. در غیر این صورت، وقتی که عربهای حاضر، سر سخن را به عربی با شما باز و آغاز کنند و دریابند که شما «مظهر» را جانشین «جوهر» یا «سحر حلال» (زبان عربی) کرده‌اید، به شما به‌زبان بیزبانی خواهند گفت که عطای آن یکی را به لقای این یکی بخشیده‌ایم. برای ایشان نیز توضیح دادم که در اساس نه «دشداشه» و نه تکلم زبان عربی فی حدّ

ذاته عنصر اصلی هویّت مورد اعتنای اوست؛ بلکه همان «احساس» و «اندیشه»ای که ایشان را وادار می‌کرد که با طلعت پوشاکی «عرب» در محافل «عجم» هموطن ظاهر شود. به قول معروف «مولوی»:

ای برادر! تو همه «اندیشه»ای   مابقی را استخوان و ریشه‌ای

این را هم اضافه کنیم که هنوز هستند روانشناسانی که واقعیّت وجودی انسان را «روانی» می‌دانند و به تبع آن، هویّت او یکپارچه و ششدانگ نیز روانی تلقی می‌شود. از این فراتر، آنها حتی روانشناسی را به عنوان یک علم اجتماعی نمی‌شناسند، بلکه آن را جزو علوم طبیعی، خاصّه بیولوژی ـ فیزیولوژی، می‌دانند. اینها الزاماً به مکتب «گابریل تارد» (Gabriel Tarde) فرانسوی و پیروانش ـ که انسان را به این دلیل که از دیگر انسانها «تقلید» می‌کند، «انسان» می‌دانند و رفتار او را تبیین می‌کنند ـ مربوط نمی‌شوند. البته انسان اگر چه «مقلد» است ولی رفتار اجتماعی او تنها بر تقلید مبتنی نیست، بلکه بر «یادگیری» است که تقلید جزئی از آنست. کما اینکه روانشناسی تنها یک علم طبیعی نیست، زیرا بدون فرهنگ و یادگیری، یعنی آموزش و پرورش اجتماعی، قوای «طبیعی» و «غریزی» انسان او را در سطح حیوان ـ به معنی «دد» ـ نگه خواهند داشت. انسان، این موجود «بالفطره» و «بالقّوه» مدنی و اجتماعی فراتر از این است که هویّت روانی و اجتماعی و فرهنگی‌اش را تنها بر «ژن» و مکانیسم تقلید و آنچه را اجمالاً از پدر و مادر به ارث با خود می‌آورد، پی ریزی کنیم و به تعریف آن بپردازیم. فرهنگ و جامعه ـ چنانکه می‌آید ـ اساس بی چون و چرای هویّت انسانی و اجتماعی ماست.

سوم: بعد فرهنگی هویّت

علاوه بر آنچه فلسفی و روانی است، هویّت انسانها جنبهٔ خاص و محض فرهنگی خود را نیز دارد. در اینجا نیاز خاصی به تعریف فرهنگ نداریم که تا امروز صدها تعریف از آن به عمل آمده است. با وجود این، هنوز اولین تعریف علمی مشهور آن که در سال ۱۸۷۱ توسط «ادوارد تیلور» مردمشناس انگلیسی ارائه شد، جامع‌ترین تعریف است. اجمالاً می‌توان گفت که فرهنگ، «محیط و

فضای ذهنی اجتماعی» انسان است، یعنی دریائی است که انسانها چون ماهیها در آن شناورند و تغذیه می‌کنند. فرهنگ شامل زبان و دین و سنن و ارزشها و توقعات و دانشها و شیوه‌های فکری و اسلوب زندگانی است. به عبارت دیگر، آنچه در محیط انسانی و اجتماعی ما «طبیعیِ محض» نیست، فرهنگ و فرهنگی است. علاوه بر این، جائی که دست انسان ناخنکی به طبیعت می‌زند و مثلاً بر سنگی حکاکی نماید و در دل کوهی تونلی بسازد و «آواز تیشه»ای بر «بیستون»ی منعکس نماید و مجرای رودخانه‌ای را تغییر دهد و دو درختی را به هم پیوند زند و «خر»ی را با «مادیان»ی به جفتگیری و تولید «نامثل» وادارد تا «قاطر»ی به وجود آید، «طغرای» فرهنگی خود را بر طبیعت بی جان بسته است. از این دیدگاه عام، فرهنگ برچسب خاصی بر هویّت ما می‌گذارد و حتّی، به ظاهر، بر ماهیّت آن پرتو می‌افکند. ولی نباید این توهم پیش آید که هویّت ما بنا به تجلّیات خود فرهنگی «محض» است، که نیست. آنچه هست این است که تجلّیات مزبور بیشتر فرهنگی‌اند.

از جهت دیگر، چون همهٔ فرهنگهای جامعهٔ بشری در عناصری شریک و شبیه ودر عناصر دیگری متفاوت هستند، بنابراین هویّت ما قهراً ـ چه از لحاظ ماهیّت وکنه و چه از لحاظ مظهر و تجلی ـ از فرهنگی به فرهنگ دیگر به طور متفاوت شکل می‌گیرد و بروز می‌یابد. این تفاوت نه تنها به جامعه‌ها و فرهنگهای مختلف مربوط می‌شود، بلکه در خود یک فرهنگ به ظاهر یگانه ـ البته اگر چنین فرهنگی را هرگز بتوان سراغ گرفت ـ آشکار می‌شود. به عنوان مثال اگر علماً و عملاً یک «ملّت» واحدی به نام «ملّت ایران» که همه از یک نژاد (آریائی) و یک دین (زردشتی) و یک زبان پارسی سره ـ و نه غیر این و آن ـ تشکیل یافته باشد، و در طول تاریخ خود هرگز هم با دیگران چه به عنوان غالب و چه مغلوب اختلاط و امتزاج نداشته باشد، این ملت هیچگاه نمی‌تواند خالق یک فرهنگ یگانه باشد. تازه کلیت و تمامیت این فرهنگ در بین تمام ایرانیها از شمال تا جنوب و از شرق تا غرب به یک وضع و به یک سطح ممکن نیست. این امر محال است، به دو دلیل: یکی اختلافات گروهی (طبقه‌ای) که آن ایرانیهای سره با هم خواهند داشت و دیگری تفاوتهای محیط طبیعی است که قهراً آثار متفاوتی بر تکامل فرهنگ (محیط اجتماعی) بر جای خواهد گذاشت

و بین «بندرعباس» و «یزد» و «همدان» و «رشت»، برای مثال، تفاوت محسوسی به وجود خواهد آورد. زیراکه تفاوتهای بسیار ملموس اقلیمی در آن نقاط موجود است. به همین جهت با مشاهدهٔ پوشاک محلی افراد مختلف ایرانی، می‌توانیم به هویّت قومی یا اقلیّتی آنها پی ببریم که یکی «کرد» است و دیگری «بلوچ» یا «عرب». ناگفته هم نماند که ممکن است کردی ـ به هر دلیل عارضی که باشد ـ به لباس عربی ملبس شود و بر عکس. در نتیجه آن مظهر پوششی هرگز بر «هویّت» «قومی» یا «گروهی» او دلالت نخواهد کرد، زیراکه با مظاهر «هوهو» وی اتحاد و انطباق ندارد. کردهاکه در طول تاریخ یک کلیّت واحدی بوده‌اند ـ به تبع فرهنگهای سیاسی که آنها را در ایران و ترکیه و سوریه و عراق زیر سلطهٔ خود کشیده‌اند ـ در بسیاری از مظاهر فرهنگی و گاهی حتی «هویّت» تحت تأثیر آنچه «ترکی» یا «ایرانی» (به مفهوم «فارسی» یا «پارسی») یا «عربی» است، قرار گرفته‌اند. البته این تأثیر گاهی هم از آنچه در فرهنگ اسلامی مشترک است، فراتر می‌رود. زیرا یک کرد می‌تواند مسلمان باشد و مسلمان بماند بدون اینکه بالاجبار «ترکی» و «عربی» و «فارسی» را صحبت کند یا آن را به طور بارزی در زبان خود مخلوط بیابد. از یک دید فرهنگی زبانی، فرق خاص این گروههای مختلف کرد با هم این است که در زبان کردی یکی، عربی بیشتر است تا ترکی، و در زبان دیگری فارسی کمتر است از ترکی، و قس علیهذا.

آیهٔ شریفهٔ «یا ایها الناس انّا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائلاً لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقاکم[۲۲]» بر سه واقعیّت مسلّم در رابطه با این جنبهٔ فرهنگی هویّت ـ و به عبارت گسترده، انسانشناسی فرهنگی دلالت می‌کند. یکی اینکه انسانها گروههای مختلفی از لحاظ «قومی» هستند. دیگر اینکه هویّت فائق توده‌های مسلمان آنها، «فرهنگ اسلامی» است. و بالاخره این «تقوای» فردی آنها در چهارچوب آن کلیّت غالب فرهنگی است که هویّت دینی اسلامی آنها را تعیین می‌کند و منطبق با ذات آنها می‌گردد. در مفهوم:

ای بسا «هندو» و «ترک» همزبان   و ای بسا دو ترک چون بیگانگان

به این نتیجه می‌رسیم که گاهی مظاهر محض هویّت فرهنگی مادر زادی برای حصول بر هویّت اکتسابی منطبق با ذات، کافی نیست. به همین دلیل

«مولوی» بر حق بود که دریافت و گفت:

پس زبان «همدلی» خود دیگر است   همدلی از «همزبانی» بهتر است

یعنی که فرهنگ گروهی به شکلی که هست الزاماً تحدیدکننده و تعریف کنندهٔ هویّت ما انسانها نیست؛ چه، عوامل مختلف دیگری نیز در کار است. اما آنچه را مولوی از آن به عنوان «همدلی» تعبیر می‌کند، می‌تواند به یکی دو عامل مربوط شود، که یکی «شیمیِ» (آلی) انسانها و دیگر ایدئولوژی سیاسی آنهاست. «با یک نگاه عاشق شدن» ـ البته اگر عشق دو جانبه باشد ـ دلالت بر همخوانی و هماهنگی بیولوژیکی و آلی است.[۲۳] چنین امری نیز در چهارچوب تفاهم و توافق دو دوست ـ که قبلاً در اصل بیگانه بوده‌اند ـ صادق است. طبیعت ما انسانها با آنکه از هریک از ما موجودی کاملاً منحصر به فرد در مقایسه با فرد دیگر می‌سازد، گاهی آنچنان در عناصری ما را به هم نزدیک می‌کند که گوئی پاره‌های گمگشته خویشتنیم که هر یک بر حسب اتفّاق یا تصادف کنار همدیگر آمده‌ایم. «رفیق حجره و گرمابه و گلستان[۲۴]» بودن، الزاماً تنها مبتنی بر آموزش و پرورش و تأدب محض نیست، بلکه پایه‌ای در شیمی (بدنی) ما دارد، علاوه بر همخوانی روانی. یعنی که ما با هم «جوش می‌خوریم» و در بسیاری از موارد یکی می‌شویم و از چشم «خود» رسم «رفاقت» را می‌آموزیم.[۲۵] به عبارت دیگر، ریشه‌هائی در کلیّت وجودی شیمیائی ما وجود دارد که ما را به یکدیگر نزدیک می‌سازد و انسجام می‌بخشد ـ یعنی که این هماهنگی فرهنگی ما نیست که گاهی ما را از هویّتی واحد یا حداقل متشابه برخوردار می‌کند، بلکه هماهنگی بیولوژیکی و شیمیائی است ـ که علاوه بر تشابه فرهنگی یا علیرغم اختلاف فرهنگی ـ به هویّت ما شکل می‌دهد و در زمینهٔ انطباق ما با ذات کارساز می‌گردد.

عامل دیگر این کارسازی، شیمیائیْ نیست، بلکه عقیدتی است. بدین معنی، که «همدلی» ما بیشتر متأثر از فرهنگ سیاسیِ مشترک است نه بیولوژی به معنای همخوانی شیمیائی. ما این عامل عقیدتی و سیاسی را بعداً ـ ضمن بحث بعد اجتماعی ـ عنوان خواهیم کرد. دراینجا فقط به اشاره می‌گوئیم که همدلی عقیدتی سیاسی ـ که مخصوصاً در چهارچوب تشکّل و سازمان‌گیری و بسیج و

عمل مشترک و برنامه‌ریزی شدهٔ سیاسی معنی ویژه‌ای پیدا می‌کند ـ «لاک» فرهنگ بومی یا قومی یا ملی را می‌شکند و از «قید» آن خارج می‌گردد که افقش گسترده‌تر از محدودهٔ یک قوم و ملّت بخصوص است (همچنانکه می‌تواند ما را با قوم و گروه و ملّت محدود و مشخص خود پیوسته‌تر گرداند). این را می‌گوئیم، زیراکه این بحث همیشه طرح می‌شود که آیا انسان «زندانی» فرهنگی است که او خود با توجّه به فعالیّت «مغز» (داخلی) و هنرورزی «مغز خارجی» (= دستها، به تعبیر «دکارت») به وجود می‌آورد؛ یا اینکه در مقابل آفریده‌های فرهنگی مغز پرداخته و دست ساختهٔ خود، حق انتخاب و اختیار را دارد، و در نتیجه حداقل از این یکی جهان، «آزاد» است؟ جواب واقعی می‌تواند این باشد که ما، با توجّه به شرایط و مواضع و مواقع خاص، گاهی در قید و بند فرهنگ خویشیم ـ آن هم با طیب خاطر یا بنا بر تحمیل ـ و گاهی این خود همان فرهنگ است که به ما آزادی لازم را می‌بخشد یا حداقل ما را یاری می‌دهد که «احساس آزادی» را بکنیم یا احساس بکنیم که آزادیم. زنی که مجبور می‌شود برخلاف میل قلبی خود ـ یعنی در عین فقدان «همدلی» شیمیائی یا عقیدتی و.. و... ـ با پسرعموی خود ازدواج کند ـ که «سنّت» فرهنگی این است، زندانی فرهنگ است و از این دیدگاه همان فرهنگ زندان زنان خواهد بود. در عین حال، همین زن که حق اختیار را خواهد داشت که با پسرعموی خویش یا بیگانه ازدواج کند، در فرهنگ مربوط احساس آزادی خواهد کرد و به همین جهت به هویّت منطبق با ذات بیشتر نزدیک خواهد بود.

با توجّه به تصّور ما از خود فرهنگ که سلّول زندان است و بلای جان، یا دلگشاست و مفرح ذات، ذکر مثال دیگری لازم است. در سال ۱۳۵۲، در چهارچوب کنفرانس سالیانه «گروه بررسی مسائل ایران در پرتو انقلاب شاه و ملّت»[۲۶]، «اندیشمندان» مربوط در یکی از جلسات خود پس از صرف چند ساعت بحث و گفتگو در زمینهٔ عناصر تشکیل دهندهٔ فرهنگ ایرانی، سرانجام، «مبانی فرهنگی ایران» را به شکل زیر تمییز و تأکید کرده‌اند:

ـ نظام شاهنشاهی
ـ دین (همهٔ ادیان رسمی کشور)
ـ زبان و ادبیات فارسی

ـ رشته‌های مختلف علوم
ـ رشته‌های مختلف هنر
ـ خدمات ایرانیان به فرهنگ جهانی
ـ جلوه‌های درخشان اخلاقی (درویشی، عیاری، جوانمردی، فتّوت)

این «مبانی» از چند دید قابل تأمل است و با توجّه به این تأمل هویّت ایرانی مورد نظر، هرگز نمی‌تواند از لحاظ فرهنگی منطبق با ذات خود باشد یا حتّی به این ذات نزدیک شود. چنانکه می‌بینیم در این تعریف، «نظامی شاهنشاهی» را ـ که خود آفریدهٔ جنبه خاصی از فرهنگ است ـ به عنوان «مبنا» و سرچشمه‌ای برای زایش فرهنگ تلقی کردند. یعنی که بدون آن نظام، پیدائی و تکامل فرهنگ ایرانی ـ و به تبع آن هویّت ایرانی ـ غیر ممکن، یا حداقل ناقص، خواهد بود. از جهت دیگر، در این تعریف، فرهنگ ایرانی را فرهنگی «یکپارچه» و «متجانس» به شمار آوردند که در آن حقوق فرهنگی و غیر فرهنگی همهٔ اقلیتها و ملیت‌های دیگر یا محفوظ بود ـ که نبود ـ یا اینکه اصلاً وجود خارجی نداشت (که ظاهراً قصه همان بود)، ولی چنانکه می‌دانیم وجود خارجی دارد. بدیهی است در آن تعریف، با واقع امر به طریقهٔ حذفی و نه الحاقی و اضافی رفتار کردند. همچنانکه تصّور اینکه روزی رژیمی غیر از شاهنشاهی و سلطنتی در ایران به وجود آید ـ که دیدیم حدود (۶) سال بعد به وجود آمد ـ در ذهن اندیشمندان مزبور جای نداشت. همین خود می‌رساند که هویّت ایرانیها ـ حتی ایرانیهای پارس و آریائی ـ دچار دگرگونی است و منطبق با ذات خود نیست؛ زیرا که اگر تصور وجود ایرانی را بدون مبنای «نظام سلطنتی» نمی‌توان کرد، امروز باید گفت که در ایران «ایرانی» آریائی پارس وجود ندارد، زیرا بیش از بیست سال است که نظام سلطنتی شاهنشاهی از ایران رخت بر بسته است.

در خاتمهٔ بحثِ بُعد فرهنگی هویّت، باید این امر را نیز تأکید کنیم که در علوم اجتماعی باید فرهنگ را در رابطهٔ با نسبیت آن مورد توجه قرار داد. بدین معنی که هر فرهنگی در چهارچوب یک «ملت» یک «قومیت»، یک «اقلیت» و به طور کلی یک «گروه»، پدیده‌ای نسبی است (cultural relativity) و قاطعیت ندارد. یعنی که هویّت انسانها از دیدگاه فرهنگ مادری و پدری و ملی و بومی و دینی و

گروهی خود آنها هرگز به طور قاطع نمی‌تواندآنها را به ذات فرهنگی همانها منطبق سازد، زیراکه خود فرهنگ مدام در معرض تغییر و تحول است. اما اگر در پرتو فرهنگ و تحول و تطور فرهنگ در فرایند تاریخ و جغرافیا، هویّت ما پرپر می‌شود، در چهارچوب بعد اجتماعی یا جامعه‌ای خود ـ چنانکه خواهد آمد ـ از ثبات بیشتری برخوردار است، به قسمی که گوئی همهٔ ابعاد و جوانب و تجلیات هویّت ما در یک پدیده خلاصه می‌شود و آن پدیدهٔ اجتماعی است.

چهارم: بعد اجتماعی هویّت

در اینجا بیشتر به یک بحث جامعه‌شناختی می‌پردازیم تا بر تأثیر مهم دیگری، در واقع مهمترین تأثیر، بر پیدایش، شکل‌گیری و تجلّی هویّت برسیم. در این رهگذر، ما اصالت هویّت را به آنچه اجتماعی (social) یا جامعه‌ای (societal) است می‌دهیم که خود دیگر ابعاد روانی و فرهنگی و فلسفی هویّت را در بر می‌گیرد. در اساس، به هر شکلی که هویّت تجلی کند، آن جلوه خود مستقیماً یا به طور غیر مستقیم «اجتماعی» خواهد بود. زیراکه بحث ما در اینجا بر سر هویّت «گروهی» و نه «فرد»ی به عنوان یک واقعیّت «مجرد» است. به همین جهت باید به سراغ جامعه‌شناسی برویم. با توجه به یک تعریف دقیق، جامعه‌شناسی عبارت از تعیین و شناخت علمی گروههای تشکیل دهندهٔ جامعهٔ در رابطه‌های پیچیده و متعدد و متنوع تعامل و تبادل همه جانبهٔ آنها با یکدیگر، با توجه به ارزشها و قواعد و قوانین حاکم بر این رفتارهای اجتماعی است. در این تعریف و شناخت، و تحلیل و تعلیل نهائی مبتنی بر آن، مفاهیم کلیدی مختلفی مورد توجه قرار می‌گیرد که شامل اینها می‌شود: نهاد یا مؤسسه اجتماعی، بنیان یا ساخت اجتماعی، جریان یا فرآیند یا «پروسهٔ» اجتماعی، نظام اجتماعی، وظیفهٔ اجتماعی، نظم اجتماعی، سازمان اجتماعی، شبکهٔ اجتماعی ـ تکامل و تبادل اجتماعی، رفتار اجتماعی، ارزش یا هنجار رفتار اجتماعی، و سرانجام منزلت و نقش اجتماعی.

با توجه به این مفاهیم، گروههای مختلف اجتماعی، یعنی عناصر تشکیل دهندهٔ جامعه، با هم در رابطهٔ مستمر و مستقیم در پهنهٔ خود جامعه‌اند. این رابطه ممکن است حالت تعاون و تبادل یا رقابت یا برخورد را داشته باشد. تصور

گروههای اجتماعی بدون تصور این نوع رابطه‌ها ممکن نیست، همچنانکه تصور «جامعه» بدون «گروه» محال است. از یک دید خاص، پیدائی گروههای مختلف در جامعه ـ که اول آنها «خانواده» است ـ ابتکار و هنر و رهآورد اولیه انسان و جامعهٔ او است. به عبارت دیگر، بهترین و مفیدترین و مؤثرترین آفریدهٔ انسان پای به فرهنگ و تمدن گذاشته، به وجود آوردن همین گروههای متعدد و متنوع است که ستونها و تاروپود هیئت اجتماعی و ساختمان و سامان آن است. به هر حال، گروههای اجتماعی مزبور که شامل گروههای خانوادگی و دینی و شغلی و آموزشی و جنسی (زن در مقابل مرد) و سنی (کودک، نوجوان، جوان، میانسال، پیر، فرتوت) و نظامی و «ملی» و «قومی» و «طبقه»ای (طبقه اجتماعی) می‌شوند، بر اساس ارزشها و سنت‌ها ـ که عموماً پایدارترین آنها مقررات و قواعد و قوانین موضوعه است ـ به تعامل و تبادل با یکدیگر می‌پردازند و در چهارچوب «تقسیم کارِ اجتماعی» و وظائف و منزلتهای معین ـ که غالباً «اکتسابی» و جزئاً «مُحوّل» است ـ «هویّت» آفرین می‌شوند.

با توجه به کم و کیف این رفتارهای جمعی و اجتماعی است که گاهی اتحاد و اتفاق و زمانی تفرقه و نفاق یا «همزیستی مسالمت‌آمیز» یا «صلح مسلح» یا «آتش زیر خاکستر» پیش می‌آید. همینطور هم با توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی و روانی و محیطی (محیط طبیعی)، آن رفتارهای گروهی تحت تأثیر قرار می‌گیرد و از یک طرف «جنگ» بی معنی و فرسایندهٔ ایران و عراق را پیش می‌آورد و به مردمان دو کشور تحمیل می‌کند ـ و از طرف دیگر علم «صلح» توخالی را در فلسطین می‌کارد و به ظاهر فتنه صهیونیستی در آن سرزمین را کان‌لم یکن محسوب می‌دارد. همینطور هم، تلاش منظم و مستمر و مبتنی بر قوانین واقع‌بین کشورهای اروپائی در زمینهٔ اتحاد سیستماتیک و حساب شدهٔ خود ـ آن هم پس از دهها جنگ داخلی و دو جنگ بین‌المللی ـ نمونهٔ دیگری از «کشاکش» و «کج‌دار و مریز» و «واخذ و عطا» و برخورد و واخورد گروههای اجتماعی در تعامل با یکدیگر و ابراز هویّت غالب گروهی خود تلقی می‌گردد. البته که از یک دید محض علمی و تحلیل رفتار گروهی، جنگ و صلح و تعاون و رقابت و تبادل همه و همه به یک معنی‌اند. زیراکه هر کدام یک رفتار اجتماعی است و هیئت و نام ونشان خاص خود را دارد.

با توجه به این مفاهیم و تعامل گروهی، انسانها بر مبنای درجهٔ مهارت و تحصیل و تخصص و سن و جنس و ویژگیهای فردی چون هوش تیز و تجربهٔ غنی و استعداد خلاق (به صرفنظر از «بخت» و «شانس» و البته که «پارتی») منزلتهائی در جامعهٔ خود پیدا می‌کنند و به ایفای رلها یا نقشهای مربوط می‌پردازند. رویهمرفته، مهمترین این منزلتها یا پایگاههای اجتماعی منزلت شغلی و نقش تابع آن است. بر همین منزلت شغلی است که «درآمد»ی مترتب می‌شود و پاشنهٔ اقتصاد خانواده و خانوار می‌چرخد و شیوهٔ الگوئی زندگی شکل می‌گیرد و بیش و کم آیندهٔ «فرزندان» ترسیم می‌شود و به هدفها نائل می‌آیند (یا نمی‌آیند). به عبارت دیگر، صرف‌نظر از افراد متمول و «خر پول»ی که ثروت خود را به ارث می‌برند، منزلت اقتصادی و اجتماعی آنچنانی را عموماً شغل و درآمد مربوط، یعنی «کَد یمین» و «عرق جبین» تعیین می‌کند. ین منزلت و منزلتهای دیگر به نوبهٔ خود «طبقه اجتماعی» را تشکیل می‌دهد. امروزه هم در جامعه‌شناسی، «طبقه» را به مفهوم «مارکسی» آن ـ که تنها مبتنی بر عوامل اقتصادی و مالکیت ابزار تولید است ـ مد نظر قرار نمی‌دهند، بلکه عوامل متعدد دیگری درکار آنند که شرح آنها در اینجا نمی‌گنجد و حتی از آنچه «ماکس وبر» در انتقاد بر «مارکس» به عامل «طبقه» افزوده است، فراتر می‌رود.[۲۷]

اجمالاً همهٔ جامعه شناسان، به تبع مارکس، بر عامل «خودآگاهی» فرد از طبقه یا گروه اجتماعی و شغلی خود در مناسبات آن با دیگر طبقات یا گروهها یا قشرها تکیه می‌کنند. زیرا فرد باید از عضویت خود در گروه و انتساب بدان آگاه باشد، و گرنه برگه محض عضویت یا کارت شناسائی بی معنی خواهد بود. چنین شخصی به آن «قهرمان» بی یال و دم می‌مانَد که «سعدی» در مورد او گفته است:

نه محقق بود، نه دانشمند — چارپائی بر او کتابی چند!

یا چون «شیر» کمپانی سینمائی «مترو گلدین مایر» فقط در حلقه می‌غُرد و بخاری از او متصاعد نیست. اما اهمیت این خودآگاهی فردی و گروهی و اجتماعی در رابطهٔ با هویّت اجتماعی مورد نظر ما به حدی اساسی است که باید تحت موضوع خاصی در این مقاله بحث شود، چنانکه خواهد آمد. در اینجا تنها

به تأکید این امر می‌پردازیم که هویّت اجتماعی ـ که اجمالاً از طریق عضویت فعال فرد در گروههای مختلف، یعنی در جامعهٔ خود، حاصل می‌شود نه تنها نسبت بر هر هویّت دیگر مهم‌تر است، بلکه همهٔ هویتّهای دیگر را در پرتو خود جذب و جمع می‌کند. به همین دلیل، برای درک اهمیت و هیمنهٔ این هویّت بر کاربرد فرد در جامعه و گروه، ده جلوه یا وجه یا چهره یا نوع مشخص آن را ـ که همه لازم و ملزوم یکدیگرند و جزئی از کل‌اند ـ معرفی می‌کنیم و به اختصار مورد بحث قرار می‌دهیم.این امر را با «خانواده» آغاز می‌کنیم، اما ترتیب ارائه بحث این وجوه یا تجلیات یا عوامل دهگانه هویّت اجتماعی الزاماً بر حسب تسلسل اهمیت نیست که همه با هم مهمند؛ گو اینکه بنا به شرایط خاصی و در یک موقعیت بخصوص ممکن است عاملی مهمتر از عامل یا عوامل دیگر به چشم آید و مورد توجه و مداقه بیشتر قرارگیرد. به این دلیل که هویّت شاخص و بارز فرد و گروه را بیشتر از بقیه عوامل می‌نمایاند.

۱. خانواده

زن و مرد، به عنوان دو همسر، تشکیل «خانواده» می‌دهند. تصور ما از خانواده هم معمولاً شامل فرزندان می‌شود ـ که تولید آنان یکی از وظایف اساسی آن است ـ گو اینکه در هر جامعه‌ای مسئله‌ای به نام «اجاق کور»ی (یا زن و شوهر بدون فرزند) وجود دارد. این خانوادهٔ پدر و مادری است که بدواً و غالباً بیش از هرزمینه و ضابطهٔ دیگر به «تازه‌وارد»ها هویّت می‌دهد. گاهی هم این هویّت پدر و مادر دادی به آن فرزند «خداداد»، پیش از آنکه نطفهٔ او بسته شود، به تصور و توقع و تمنی شکل می‌گیرد. بدین ترتیب که پدر و مادر «اسم» فرزند آیندهٔ خود را بدون اینکه «جنس» او را بدانند و از تاک وجود او نشانی در دست داشته باشند ـ انتخاب می‌کنند. در فرهنگ اسلامی، یکی از وظایف والدین انتخاب اسم مناسب برای فرزندان خویش است. این امر در آراء تربیتی ابن سینا و عنصرالمعالی کاوس بن اسکندر مؤلف «قابوس نامه» نیز تأکید شده است.[۲۸]

نقش خانواده در هویّت دادن به فرزند و شکل گرفتن او به معنی «اجتماعی» بارآمدن و بار آوردن او به حدی جدی است که گاهی هم نوجوانی راکه دست از پا دراز می‌کند و خطائی از او سر می‌زند، او را «ابن الخطا» و «بی پدر و مادر»

تصور می‌نمایند و «متهم» می‌کنند، هر چند که بر آنها ثابت است که وی را، به هر حال، پدری و مادری است. اما اگر فرزند، از بد حادثه یا بخت بد، پدر و یا مادر خود را در نتیجه مرگ از دست بدهد و «یتیم» (فاقد پدر) یا «لطیم» (فاقد پدر و مادر) شود، و کسی را هم نداشته باشد که از او نگهداری کند، کارش به «دارالایتام» می‌افتد، تازه اگر چنین مؤسسه‌ای وجود داشته باشد. نیز، دارالایتام هرگز نمی‌تواند نقش حساس و دقیق پدر و مادر را ـ مخصوصاً" از لحاظ حمایت روانی و عاطفه و شفقت ـ ایفا کند که تعلیم و تربیت و رشد و نمای خردسالان تنها بر محور خور و خواب و سواد آموزی محض نمی‌چرخد و «هزار نکتهٔ باریکتر ز مو اینجاست»؛ که به هر حال «مادر را دل سوزد و دایه را دامن». در میان مردم عرب در پیش از اسلام و طبعاً پس از آن وقتی که کسی از لحاظ سلوک و رفتار شایسته و برازنده باشد، او را از «اهل البیوت» یا «ذوی البیوت» توصیف می‌کنند، یعنی به اصطلاح «خانواده‌دار» است. همچنانکه وقتی که پدر شرعی و بسیولوژیکی شخصی ناشناخته می‌ماند او را «ابن ابیه» (فرزند پدرش!) می‌خوانند، و «زیاد بن ابیه» یکی از طرفداران حضرت علی(ع)، از این قبیل افراد است. همینطور هم، به همان علت گاهی فرزند پسر را به نام مادر خود شناسائی می‌کنند. «عمر بن کلثوم» شاعر معروف قبل از اسلام عرب و صاحب یکی از «معلقات» و یکی از سرایندگان مورد توجه منوچهری دامغانی، مثال مشهوری در این مورد است.

در واقع، خانواده از دیدگاههای متنوع یک الگوی کوچک شدهٔ جامعهٔ بشری است و البته که اولین هستهٔ بارور آن است. به همین دلیل هم اگر خانواده در تربیت فرزند خود ـ یعنی شکل‌گیری و هویّت یابی اجتماعی او ـ اهمال نماید، یا اینکه فرزند مزبور به علت از دست دادن پدر یا مادر یا هر دو از آن شکل‌گرفتن و هویّت اجتماعی یافتن برخوردار نشود، او خود به احتمال قوی وبال گردن خویش و سربار جامعه خواهد شد. این امر بیشتر در جامعهٔ اروپای غربی و مخصوصاً ایالات متحدهٔ آمریکا مشاهده می‌شود که تقریباً" حدود ۳۵ درصد فرزندان یا تنها با مادران خود زندگی می‌کنند و از «پدر» از روز اول یا روزهای بعد نشانی نبوده است؛ یا اینکه به علل متعددی از «ابوین» خبری و اثری نیست. در این قبیل موارد ـ که تعداد آنها به علل تزاید مسائل و مشکلات اجتماعی و

اقتصادی و پوسیدگی ارزشهای اخلاقی، روبه فزونی است ـ کودک به فرزند خواندگی گرفته می‌شود یا زیر نظر سازمانهای اداری ایالتی به همراه کودکان هم‌وضع به یک زن به عنوان «نگهدارنده» در مقابل مزد داده می‌شود تا به سن بزرگسالی برسد و از ۱۸ سالگی به بعد زمام امور خود را ـ آن هم اگر از لحاظ سلامت جسمی و روانی اهلیت داشته باشد ـ به‌عهده بگیرد. نکته این است وقتی که چنین فرزندی چشم به دنیا و جامعه باز کند نه پدری و مادری دور خود می‌بیند و نه حتی از سایهٔ آنها او را خبری است. هر آنچه را دور خود می‌بیند، «دیگران» اند که نگهداری اجمالی او را بنا بر «مسئولیت اداری» یا در مقابل «دستمزد» دلاری انجام می‌دهند و البته که این «انجام وظیفه» گاهی هم خالی از اهمال و فساد و بی اعتنائی نیست. فقدان والدین از یک طرف و فقدان جانشینان دلسوزی برای آنان از طرف دیگر، عواقب جبران ناپذیر روحی و روانی و عاطفی و آموزشی و پرورشی و اقتصادی دارد و به همین دلیل هم هویّت فرد را در گروه و جامعه متأثر و مختل می‌سازد.

انسان بنا بر طبیعت و فطرت خود کنجکاو است و با توجه به اینکه در جامعه رشد و نما می‌کند، بر این کنجکاوی ذاتی جنبهٔ اجتماعی و آموختنی نیز افزوده می‌شود. یعنی که فرزند مورد نظر که هویّت اجتماعی وی تحت تأثیر وضعیت نابسامان خانواده و خانوادگی او قرار گرفته است، از همان دوران کودکی به زبان حال و قال از خود و از دیگران می‌پرسد که چرا او را چون دیگران پدر و مادر معلوم و مشخصی نیست و اینکه به راستی بر سر آنها چه آمده است. بسیاری از برنامه‌های شبکه‌های متعدد تلویزیونی آمریکا حول این موضوع دور می‌زند که چگونه افراد یک خانواده به علت تلاشی و تفرقه ناشی از مهاجرت به آمریکا یا مهاجرتهای شغلی در چهارچوب خود آمریکا، جنگها و اختلافات داخلی، طلاق، قتل، مرگ طبیعی و سرانجام «فرزند خواندگی»، این یا آن پسر و دختر فلان خانواده مفقود شده‌اند و از سایر خویشان بی خبر مانده‌اند و اکنون پس از گذشت دهها سال دنبال ردیابی اعضاء مفقودند. ریشهٔ بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی آمریکا در سطح فرد و خانواده و گاهی حتی گروه را ـ که به فحشاء، زنای محارم، قتل، سرقت، همجنس بازی، اعتیاد، بیماریهای جنسی و بیماریهای روانی به طور کلی منجر می‌شود ـ باید در همین تلاشی خانواده و

جهت نیافتن هویّت فرد به عنوان عضو یک خانوادهٔ مستقل و سالم و کاراَ سراغ گرفت. البته بسیاری از خانواده‌های آمریکائی به «تبّنی» یا فرزند خواندگی کودکان آمریکائی و غیر آمریکائی می‌پردازند و الحق در راه خور و خواب و تعلیم و تربیت آنها و رسیدگی به خواسته‌های همه جانبهٔ آنها و از جمله هزینه‌های تحصیل دانشگاهی سنگ تمام می‌گذارند که در خور همه نوع قدردانی و حق‌شناسی است.[۲۹] اما مسئله این است که فرزندان مزبور ـ ضمن وفاداری به پدر خوانده و مادر خواندهٔ خود و سایر افراد خانواده، دیر یا زود در می‌یابند که آنها را پدر و مادر و خانوادهٔ شرعی و بیولوژیکی دیگری است. به همین دلیل کنجکاو می‌شوند که خبری و اثری از آنها بگیرند. این کنجکاوی گاهی به ثمر می‌رسد و ارضاء می‌گردد و گاهی راه به جائی نمی‌برد و فرزند مورد نظر ـ که اکنون به پنجاه یا شصت سالگی هم رسیده است ـ همچنان دچار خلاء عاطفی و هویتی می‌ماند و آهی بر دل و مجهولی در خاطر.

موضوع دیگر، اینکه در سالهای اخیر بسیاری از زنان آمریکائی ـ که تن به ازدواج یا حتی معاشرت با یک مردِ تنها نمی‌دهند ولی در عین حال مایل به داشتن فرزندی از خود هستند ـ عالماً و عامداً و بر مبنای انتخاب شخصی در «بازارِ آزاد» از مرد دلخواه حامله می‌شوند و فرزند دار می‌گردند ولی هویت «پدر» شرعی را بر فرزند خود پوشیده می‌دارند، زیرا شاید حتی خود آنها دیگر او را نمی‌شناسند و هرگز هم دنبال ردیابی او نیستند. این خود می‌رساند که طفل از روز اول خود را تنها با مادر قرین می‌بیند و از پدر و سایه او خبری نیست. بی تردید، هویت خانوادگی چنین فرزند هرگز همانند هویت اجمالاً" متعادل و متکامل فرزند معمولی ـ که درکنار پدر و مادر با هم بزرگ می‌شود ـ نخواهد بود. این را هم اضافه نمائیم که همجنس بازان آمریکا هم عملاً" به تبنی و فرزند خواندگی می‌پردازند که در بعضی ایالات جنبهٔ قانونی به خود خواهد گرفت. مشکل هویتی این فرزند خواندگی ـ به سبک آمریکائی ـ این است که فرزند خود را درکنار «دو پدر» یا «دو مادر» می‌بیند ولی از یک «مادر» یا یک «پدر» حقیقی ـ به ترتیب بالا ـ خبری نیست. این امر بی تردید عواقب ناگوار روانی و اخلاقی و اجتماعی برای فرزند «دو پدر» یا «دو مادر» دارد و او را با هویتی روبه رو می‌سازد که هرگز مطابق عرف و عادت جاری و ساری اجتماعی نیست و

نمی‌تواند هم جایگزین آن شود.

رویهمرفته، در جامعه‌شناسی نقش خانواده در پنج مورد و وظیفهٔ اساسی خلاصه می‌شود که عبارت است از: (۱) تولید مثل ـ که الزامی‌ترین وظیفهٔ بشر است؛ (۲) رضای مقبول و معتدل و متناسب و منظم جنسی است ـ که جنبه‌های غریزه‌ای و روانی و اجتماعی دارد؛ (۳) همکاری اقتصادی زن و شوهر و حمایت آنان به عنوان پدر و مادر از فرزندان ـ که به هر حال مبتنی بر و متناسب با واقعیات زندگی اجتماعی و تقسیم کار اجتماعی و تعهد نسبت به فرزندان که بی ارادهٔ خود پای به عرصهٔ خانواده گذاشته‌اند؛ (۴) حمایت و پشتیبانی روانی دو همسر از یکدیگر و هر دو از فرزندان خود ـ که در این جهان بیکران هستی معمولاً" آنها خود تافته به‌هم بافته‌اند و نزدیکان بلافصل خویش‌اند؛ (۵) اجتماعی بارآوردن فرزندان ـ که جنبه‌های الزامی و ایجابی و سازندهٔ متعددی دارد که در سطح خانواده و جامعه کاربردهایی دارند، در غیر این صورت فرزندان وبال گردن خود و والدین و جامعه خواهند شد. ایفای مناسب همهٔ این وظایف ـ که غالباً «طبیعی» به نظر می‌رسد ـ هویت ساز و چاره‌پرداز است و به همین جهت هم شالودهٔ جامعه بر ستون فقرات خانواده، مبتنی است و این یکی در اساس اولین معلم «زبان» آن یکی است.

۲. زبان

زبان اولین، ساده‌ترین، بدیهی‌ترین و مستقیم‌ترین و مؤثرترین وسیلهٔ تفهیم و تفاهم و مهمترین عامل تشکیل دهندهٔ فرهنگ و بهترین وسیلهٔ نقل و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر و از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر است. علاوه بر این زبان «طرز تفکر» ما را در چهار چوب فرهنگ مربوط سازمان می‌دهد و جهت می‌بخشد و فکر اندرونی را به لفظ و معنیِ شنیدنی و خواندنی و فهمیدنی مبدل می‌کند. زبان ترجمان فکر است و البته که: «سخن فکر است و فکر بی سخن هیچ».[۳۰]

از یک دید اجتماعی و در یک چهار چوب فرهنگی و ملی و قومی، زبان هم سرآغاز یا «مطلع» غزل هویت و هم «تخلص» آن است. به همین دلیل هم، «ملی‌گرایان» در هر کجا هستند برآنند که باید زبان «ملی»، یعنی زبان ملی خود آنان، رواج کامل و تام یابد و بر مبنای آن توسعهٔ ملی در سطوح و زمینه‌های

مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برنامه‌ریزی و پی‌ریزی شود. بدین ترتیب است که زبان ناطق حربه‌ای قوی برای استعمار گروههای اقلیت و استثمار فرهنگی آنها واقع می‌شود تا هویتشان را مغشوش و مختل سازد. و وقتی که هویت گروهی به این شکل پر پر گردد، ادعای قومی و اقلیتی به شدت به ضعف می‌گراید، زیرا عامل اساسی در تأکید و ابراز هویت گروه ملی یا قومی متمرکز، زبان آن است. در اتحاد جماهیر شوروی سابق و برای مدت حدود هفتاد سال، زبان روسی با ملحقات آن، از جمله پسوند معروف «اف» (ev)، در برنامه رهبران بود و زبانهای ملیتها و اقلیتهای دیگر ـ آنهم تنها ملیتها و اقلیتهای پر جمعیت ـ در مرحله دوم قرار گرفت و در عمل «روسیانه» و «تزارانه» با آنها رفتار شد. به همین سبب هم در چهارچوب این استعمار و استثمار فرهنگی ـ که غالباً در پوشش ایدئولوژی سوسیالیستی توجیه می‌شد ـ حتی نامهای خانوادگی و قومی و قبیله‌ای گروههای مورد نظر ـ که عامل تعیین کننده‌ای در استمرار و تجلی هویت آنهاست ـ مورد مسامحه و حذف و تبدیل و الغا قرار گرفت. از جملهٔ نتایج حاصل این بود که مردمان مزبور ناگزیر فقط با اسم اول همدیگر را مخاطب قرار می‌دادند؛ اسمی که نمی‌توانست ناقل هویت فرد از طریق پدر و پدر بزرگ و... گردد. با توجه به همین امر و به منظور رفع این مشکل حکومت جمهوری مغولستان، برای مثال، در تابستان سال ۱۹۹۸ دستور داد که پس از گذشت حدود هفتاد سال اسم خانوادگی احیا شود و عملاً و رسماً مورد استفاده قرار گیرد. برای اجرای این دستور بود که ریش سفیدان و پیران به کمک مردمان شتافتند تا با استفاده از حافظهٔ خود ـ و در غیاب مدارک قومی و ملی و خانوادگی لازم، از جمله «سلسله/ شجره نسب» ـ تا آنجا که ممکن است، نام اصلی خانوادگی افراد را تشخیص دهند و بر آنها صحه گذارند.[۳۱] البته اگر بتوان پاره‌ای از این برنامه‌های دولت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را در چهارچوب کلی برنامه ریزیهای اشتراکی ـ که گاهی بر اساس «نیت خیر» بود ـ مورد تجزیه و تحلیل قرار داد، جائی که خود سوسیالیسم مزبور در «مسکو»ی خود به زانو درآمده است و جانشین آن یعنی کاپیتالیسم تحمیلی و بدقواره هم چیزی جز ننگ برای روسها به بار نیاورده است، مظالم قومی و فرهنگی مزبور را نمی‌توان با هیچ منطقی قبول کرد.

تب و تلاش آگاهانهٔ ملیتها و اقلیتها در زمینهٔ آموزش و تکلم به زبان مادری خود، در کنار زبان برنامهٔ رسمی دولتی و «ملی»، نیز برای این صورت می‌گیرد که زبان مزبور حفظ یا احیا شود، که اگر برای همیشه مضمحل گردد، هویت اجتماعی و سیاسی و فرهنگی آنان قطعاً به شدت متأثر خواهد شد، زیرا رکن مهم خود را از دست داده است. عقاید و احساسات فردی و گروهی را باید با اصالت زبان مربوط بیان کرد و با همان زبان، گذشته را نوشت و آینده را از پیش خواند. در غیر این صورت، مفهومِ «زبان فکر است و فکر بی سخن هیچ» معنی خود را چنانکه باید نخواهد یافت. همچنانکه نمی‌توان کسی را مسلمان تعریف کرد در حالی که او ناگزیر است، برای مثال، به کلسیا برود و مناسک و عبادات مسیحی را به جای آورد و با آنچه مسیحی است خو بگیرد و آراسته گردد، زبان بومی و مادرزادی هم جانشینی نمی‌تواند داشته باشد. در گفته ایرج میرزا در تکریم مادر، یعنی:

یک حرف و دو حرف بر زبانم الفاظ نهاد و گفتن آموخت

می‌توان به اهمیت نقش زبان از لحاظ القاء هویت گروهی ـ که در شرایط مطلوب از زبان و با آن شروع می‌شود ـ پی برد. به همین جهت است هم که در همهٔ فرهنگها به طور عام از زبان بومی و ملی و محلی به عنوان «زبان مادری» صحبت می‌کنند. اما جائی که خود آن «مادر» به سببِ بازیِ اکثریت ـ اقلیت و تَحَکُّم «دولت ملی» در حیات اجتماعی گروههای مختلف جامعهٔ کشوری از تکلم به زبان مادری خود عاجز مانده است، قهراً قادر به القای آن یک حرف و دو حرف بر زبان طفل خود نخواهد بود. یعنی که آن مادر مزبور با پناه آوردن به زبان تحمیلی، عملاً آلت دست «دولت ملی» قرار می‌گیرد و دانسته ـ ولی طبعاً ناخواسته و ناچار ـ هویت خود و هویت فرزند خود را متلاشی می‌سازد. این آموزش و پرورش دولت ملی و این سیاست تبعیض‌آمیز ملی، نه تنها نمی‌تواند قدمی در راه تداوم و انسجام روندهای فرهنگ اقلیتی بردارد، بلکه فرهنگ مزبور را به کویر لوت و بیابان برهوت هویتی مبدل می‌کند و شیرازهٔ آن را از هم می‌گسلد و از آن چیزی جز سراب باقی نمی‌گذارد.

تأکید قرآن کریم به اینکه این کتاب مقدس به زبان «عربی» نازل شده است،

بدان معنی است که زبان اسلام و فرهنگ قرآنی زبان عربی است. به عبارت دیگر، این تأکید الزاما" به این معنی نیست که چون زبان «رسمی» و الهی دین اسلامی زبان عربی است، مردم عرب بردیگران برتری نژادی دارند و این برتری را تکیه‌گاهی برای تعالی قومیت و «ناسیونالیسم» خود قرار دهند. دخل و تصرف «قبیله‌ای» و نه «ملی» یا «عربی» بنی امیه در اسلام و در عین حال با تیر و کمان هدف قرار دادن قرآن و در طشت یا «وان» شراب استحمام کردنِ بعضی از خلفای آنان، طبعاً نه «اسلامی» بود و نه «عربی»، بلکه استثمار دین اسلام و خود مردم عرب در خدمت به آحاد و افراد یک قبیله یا یک تیرهٔ حاکم بود. با وجود این، چنین رفتار ناهنجاری نافی آن نیست که همان بنی امیه آنچنان به گسترش متصرفات اسلامی بپردازند که جانشینان آنان نتوانند چندان چیز قابل توجهی بدان بیفزایند. در عین حال تأکید این امر نباید تاخت و تاز غیر اسلامی امویان را به دیگران، مخصوصاً «بنی هاشم»، از نظر دور ساخت که چنانکه می‌دانیم به جز «عمر بن عبدالعزیز» خلیفه هشتم (۱۰۱-۹۹ق) تک تک خلفای اموی ظالم بودند و به حقوق دیگران دست اندازی کردند. شکی نیست که در فرهنگ شیعه معاویه و یزید او «گلان سر سبد» امویان از این دیدگاهند.

به هر حال، جالب این است که با اینکه اقلیتهای دینی ایران، فرهنگ گروهی خود را به زبان دینی خود در مدارس خصوصی می‌آموزند ـ که حق مسلم آنهاست ـ گروههای قومی یا ملی ایرانی همیشه از این حق محروم بوده‌اند و به همین جهت هم هویت اجتماعی آنها منطبق با ذات آنان نیست، ذاتی که زبان رکن مهم آن است. جالب‌تر هم این است که در حالی که زبان عربی به برکت قرآن کریم زبان رسمی دینی «جمهوری اسلامی ایران» است ـ و به همین دلیل آموزش آن در سطح حوزه و مدرسه و دانشگاه رواج یافته و اعتراض «ملیون» را سبب گردیده است، تاکنون به مردم «عرب» خوزستان رسماً و عملا" هنوز امکان آن داده نشده است که به خاطر دین مبین اسلام هم که شده و ادای فرایض آن به زبان صحیح و فصیح عربی، زبان مادری خود را در کنار زبان فارسی در یک نظام مدرسه‌ای به ترتیبی که برای اقلیتهای رسمی دینی ایرانی عمل می‌شود، بیاموزند. اگر فرد عربی زبان ملی و مادری و دینی خود را - یعنی زبان عربی قرآنی را ـ نخواند و ننویسد و نداند، اگر هم در چند زبان دیگری بلبلی خوش

الحان است، هویت دینی و قومی گروهی او ـ و در نتیجه هویت اجتماعی او ـ ناقص و مغشوش خواهد بود و شاعری چون «سعدی» پیدا خواهد شد که به او بگوید: «تو خود چه آدمیی کز عشق بی خبری؟» به همین جهت می‌توان گفت که حتی هویت دینی اسلامی نسلهای جوان این گروه عرب ایرانی که زبان مادری قرآنی خود را صحبت نمی‌کنند، ناقص است. در نتیجه، این نقصان، در مقایسهٔ با هویت دینی یک گروه مسلمان غیر عرب (ایرانی و غیر ایرانی) که زبان مادریش عربی نیست، تفاوت فاحشی دارد، زیرا طبعاً از غیر عرب آن قدر توقع تکلم به زبان عربی نمی‌رود که از خود عرب. رویهمرفته، جائی که زبان ملی یا قومی یا مادری یک گروه ـ به هر دلیل که باشد ـ به تدریج مضمحل می‌شود، هویت اجتماعی آن گروه ازدیدگاه جامعه‌شناختی زبان در معرض اضمحلال قرار می‌گیرد، زیرا که زبان مادریِ گروه تک خال مجموعهٔ عناصر تشکیل دهندهٔ هویت اجتماعی آن گروه است.

از دید دیگر، همین زبان سرسبدی ـ هر زبانی که باشد ـ زمانی به راستی سرسبدی است که گروه مربوط، «سرهٔ» آن را تکلم نماید. برای مثال، برای یک ایرانی آریائیِ «فارس» متعصب، زمانی هویت زبانی منطبق با ذات است که او فارسیِ «سره» را ـ اجمالا" فارسی «شاهنامه»ای را ـ تکلم نماید، و لاغیر. عدم تکلم به فارسی سره یا به عبارت دقیق‌تر «پارسی سره» و تکلم به فارسی سعدی و حافظ، اگر چه هم «قند پارسی» است، سمبل هویت اجتماعی کامل و تام نخواهد بود، زیرا زبان فارسی مزبور به شدت با عربی «مخلوط و ممزوج» است و البته که با ترکی و تاتاری هم «قاطی پاطی» است و از لحاظ «حرف» و «لفظ» و «معنی» و «شیوهٔ بیان» و «طرز تفکر» و حافظهٔ گروهی هرگز سره نیست و اصالت ندارد. از جهت دیگر، اگر هم استعمال زبان سرهٔ شاهنامه (که در معنی و لفظ هرگز هم «سره» نیست)، ممکن باشد، هرگز هویت کامل یک ایرانی فارس آریائی متعصب مورد نظر راگویا نخواهد بود، زیرا لازمهٔ این سره بودن و اصالت به دور ریختن و وجه المصالحه قرار دادن ۱۴ قرن فرهنگ اسلامی ایرانی است. که هم ممکن نیست و هم اگر بالفرض ممکن باشد، یک خلاء فرهنگی و سیاسی و فلسفی و روانی و اجتماعی و تاریخی ۱۴ قرنی را به بار خواهد آورد. و این یک فاجعهٔ «ملی» است. به عبارت دیگر می‌توان گفت این خلاء ما چاه ویل هویتی

خواهد بود که آن متعصب خود را در قعر آن پرتاب خواهد کرد و به آن چیزی که تصور می‌کند می‌رسد، یعنی هویت سره، هرگز نخواهد رسید که این شکاف یک هزار و چهار صد ساله قبر هویت خواهد بود و نه تجلی سره و اصیل آن. این بحث را تا آنجا می‌توان پیش برد و گفت که مردم عرب خود را «امة الضاد» می‌دانند و می‌خوانند. این انتساب یا به عبارت دیگر هویت زبانی این چنینی ناشی از این است که ظاهراً صدای مخرج صوتی مربوط به حرف «ض» منحصر به زبان عربی است. به همین جهت هم در فقه شیعه و به هنگام تکلم حرف مزبور مخصوصاً در کلمهٔ «الضالین» که در سورهٔ «حمد» وجود دارد، باید ضمن ادای نماز به شکل خاصی زبان در حلق حرکت داده شود تا «ضاد» مزبور صدای مورد نظر را بدهد و نه به شکل «ظ» (ظین یا ظاء) به تلفظ آید. با وجود این، نه تنها اغلب ناطقان به زبان عربی، عملاً قائل به این فرق نیستند، بلکه آحاد و افراد زیادی در میان آنان هستند (مخصوصاً در میان لبنانیها، فلسطینیها، سوریها، اردنیها) که هم «ض» و هم «ظ» را چون حرف «ز» تلفظ می‌کنند و مثلاً می‌گویند: «زهر» به جای «ظهر» و «مزبوط» به جای «مضبوط» (انضباط)، گوئی که آنها «فارسی زبان»اند! همچنانکه مصریها معمولاً حرف «جیم» را به منزلهٔ «گ» فارسی «تلفظ» می‌کنند، در حالی که چنین حرفی در زبان عربی وجود ندارد و مثلاً «جمال» را «گمال» و اهرام «جیزه» را «گیزه» تلفظ می‌کنند؛ تلفظی که شامل «جمال (گمال) عبدالناصر» فقید می‌شود، همچنانکه او خود در نطقهای معروفش (و طبعاً صحبت معمولی) غالباً «جیم» را «گاف» تلفظ می‌کرد.

در خاتمهٔ این بحث باید گفت که هیچ زبانی ـ ملی باشد یا دینی یا قومی ـ سره نیست و هرگز نمی‌تواند باشد زیرا که فرهنگها و تمدنها و مخارج صوتی انسانها سرچشمه‌های مشترکی دارند و غالباً در کنار هم نشو و نما می‌کنند و با یکدیگر به مبادله می‌پردازند. آنچه مسلم است، این است که زبان مورد تکلم گروه، عنصری اساسی در پی ریزی هویت اجتماعی گروه و شکل‌گیری و تجلی آن است. به قسمی که ضمن «تلفظ» یک زبان، فارسی در ایران، عربی در جهان عرب، یا انگلیسی در پهنهٔ جهان می‌توان کم وبیش به هویت «گروهی» یا «قومی» یا «ملی» یا «منطقه»‌ای گروه مورد نظر پی برد، که لهجه و نحوهٔ تلفظ فی حد ذاتهٔ آن تمیز هویتی را ممکن می‌سازد.[۳۲]

۳. دین

دین نظامی از اعتقادات روحی و احکام و عبادات و ارزشهای اخلاقی است که فرد را ـ در چهارچوب روابط گروهی ـ به خالق متعال یا نیروهای مافوق تصور یا ارواح یا خدایان یا بتها پیوند می‌دهد. از این دیدگاه، دین ـ هر دینی که باشد ـ نقشهای مختلفی را بازی می‌کند که در همبستگی گروهی، معنی‌دار کردن زندگی فانی، کنترل یا انضباط، حمایت و دلجوئی روانی و تغییر و تغیر اجتماعی خلاصه می‌شود. علاوه بر این، دین، اولین سرچشمهٔ اطلاعات و بینشها و آگاهیهای انسان است و از این جهت بر ظهور فلسفه و علم تقدم زمانی دارد. به همین جهت هم حیات اولیهٔ بشر بیشتر جنبهٔ دینی ـ و مخصوصاً تعبدی ـ در برابر خدایان و ساحران و ارواح و اشباح و افراد (فراعنه) داشت. همچنانکه تا امروز آثاری از تدین به معنی تعبد یا عبودیت محض دیده می‌شود. گر چه می‌دانیم و می‌گوئیم که:

متاع کفر و دین بی مشتری نیست   گروهی این، گروهی آن پسندد

ولی با توجه به سلطهٔ دیرینهٔ فرهنگی دین در جامعه ـ و البته ترویج و تبلیغ آن به طرق مختلف سیاسی و اقتصادی و روانی ـ حتی آنها که خود را «کافر» و «شیطان‌پرست» می‌دانند، به شکلی تحت تأثیر نفوذ تاریخی و فرهنگی دین در جامعه قرار می‌گیرند. به همین دلیل هم در غرب، مخصوصاً در آمریکا، «شیطان پرستان» و «بی دینان» ـ که خود گروههای متعدد و متفاوتی را تشکیل می‌دهند ـ در جریان «میلاد مسیح» (کریسمس)، «شب ژانویه» (اول سال مسیحی) «شب اولیاء» (آخرین شب ماه اکتبر = Holloween) به نحوی «همرنگ جماعت» می‌شوند تا از مزایای عیش و نوش و سرگرمیهای مربوط برخوردار گردند و از قافله عقب نمانند. هم آنها، جدا از این تأثیر دینی، به تقدیم «قربانی» مبادرت می‌کنند و البته که سنت قربانی کردن از آغاز خود دینی بوده است.

از جهت دیگر، گفته کارل مارکس به اینکه «دین، افیون مردم است» نمی‌تواند بدون مصداق نسبی باشد؛ زیرا هیچ دینی و آئینی یافت نمی‌شود که حداقل به شکلی، این یا آن گروه از پیروان را در این یا آن زمان و موقع بخصوص دچار «تحجر» و «عبودیت محض» نکرده باشد. در عین حال، ادیان بزرگ، حرکت تغییر

اجتماعی را نیز در شکم خود دارند و جهت دهنده و هویت بخشنده‌اند که در واقع رهبران آنها قبل از هر چیز برای اصلاح اجتماعی قیام کرده‌اند. به همین دلیل هم می‌توان گفت که پیشروان اولیهٔ انقلابهای اصلاحی اجتماعی افراد «روشنفکر» علمانی و «سیاستمداران» مخالف رژیم حاکم نبوده‌اند، بلکه کسانی بودند که در کسوت دینی به دگرگونی ارزشها و یا ساختهای حاکم پرداختند. در فرهنگ دینی توحیدی بهترین مثال حضرت موسی (ع)، عیسی مسیح(ع) و حضرت محمد بن عبدالله (ص) هستند. و اما در زمینهٔ ادیان دیگر می‌توان از «زرتشت» و «بودا» به عنوان مثال، یاد کرد.

رویهمرفته، سخن این است که از یک دید جامعه شناختی، این «دین» است و نه بالضرورة قوم یا قبیله یا ملت یا «طبقه اجتماعی» که اولین منبع هویت بخشی فرد و گروه بود، زیراکه اولین فرهنگ و بینش و تصور گروههای انسانی در مرحلهٔ غار نشینی و تا دیرگاه «توتمی»[۳۳] و «دینی» بود. امروز نیز، دین هویت بخش است، گواینکه این هویت در بسیاری از جامعه‌ها بیشتر جنبهٔ ارزشی و فرهنگی و نمادی دارد تا عبادتی. در «انقلاب اسلامی ایران» و «جمهوری اسلامی ایران» می‌توان از دیدگاههای مختلف برای مردمان ایرانی و حتی مسلمان غیر ایرانی به شکلی سرچشمه‌ای برای هویت اجتماعی سراغ گرفت. این هویت در رابطهٔ فرد و گروه با این انقلاب و این جمهوری تجلیات مختلفی پیدا می‌کند. و البته صرفنظر از انقلاب و رژیم جمهوری، اسلام در ایران همیشه هویت‌بخش بوده است. دین اسلامی نفوذ هویتی خود را همواره به همراه داشته است، خواه فرد مسلمان «متعهد» باشد و خواه فقط به طور نمادی یا اسمی مسلمان است. نفوذ این هویت حتی در چهارچوب جمهوری اسلامی برای مسلمانانی، که به هر دلیلی خود را از جمهوری مزبور جدا می‌دانند، وارد است. تأثیر هویت دینی در ایران اسلامی پس از انقلاب بیشتر در مورد شیعیان ایران و جهان صدق می‌کند تا سایر مسلمانان، زیراکه انقلاب مزبور و رژیم جمهوری حاصل، شیعی است.

حتی افراد کمونیست ایرانی ـ که بنا بر ایده‌لوژی خود نافی دین‌اند ـ دور از نفوذ همان دین نمی‌توانند باشند. این نفوذ در اسمهای آنها، فرهنگ و سنت خانوادگی آنها، عادات عملی و لفظی آنها مجال خودنمائی پیدا می‌کند. برای

مثال، اسم این «مارکسیت» «حسین» است و آن «مائوئیست» «عباس» است و آن «توده‌ای» «حسنعلی» است. همچنانکه اگر به مناسبتی به «رفیقی» یا دوستی از میان این افراد بگویند که چرا، فرضاً، در سر موعد مقرر حضور به هم نرساند یا کتاب کذائی را همراه نیاورده، در عکس العملی می‌گوید که «به خدا پنجری داشته» یا «به پیغمبر فراموش کرده» است. هم آنها هم با قیام حسینی هماهنگی نشان می‌دهند که حرکتی علیه طبقه حاکم ظالم یزید «بورژوا» بود؛ همچنانکه آنان به «ابوذر الغفاری» ارادت می‌ورزند نه به این دلیل که او «صحابهٔ» عالیقدر حضرت پیغمبر (ص) بود، بلکه به این سبب که او را از یک دید «اولین سوسیالیست» (و حتی «کمونیست») اسلام تلقی می‌کنند. البته در جامعهٔ اسلامی انتساب به دین اسلام و کسب هویت از آن خاصه به معنی مطلق دینی یا به معنی متعارف اجتماعی و فرهنگی، مظاهر مختلف فرقه‌ای داشته و هرگز هم به «۷۲ ملت» منحصر نشده است، همچنانکه تازه‌ترین این «ملت»ها «طالبان» افغانستان است و پیش از آنان «وهابیان» عربستانند.

مسئله هویت دینی به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در میان مسیحیان جهان هم به همین ترتیب دیده می‌شود، اما صرفنظر از عبادت کلیسائی و پیوند انجیلی (و توراتی) و مظاهر سادهٔ دینی، هویت مسیحیان را بیشتر می‌توان در زمینهٔ اختلافات مذهبی هویتی آنان یعنی «کاتولیک» در مقابل «پروتستان» مشاهده کرد که تجلی آن در مسئله ایرلند شمالی به چشم می‌خورد. همچنانکه «واتیکان» بر چسب خاصی بر حدود نصف مسیحیان، یعنی کاتولیکها، می‌گذارد. در مورد یهودیان، قضیه، با تفاوت خاصی، بیش و کم به همین ترتیب است. بدین معنی، یهودیان شرقی مانند هر گروه مسیحی و مسلمان با هویت دینی خود روزگار را گذرانده‌اند. اما یهودیان غربی (اروپائی) با حرکت ناسیونالیستی «صهیونیستی» به دنبال وطنی برای خود بودند و به همین جهت در ابتدا «آرژانتین»، «اوگاندا»، «لیبی» یا «اوهایو»ی آمریکا را در نظر داشتند. لیکن آخرالامر، به منظور جلب نظر یهودیان غربی و شرقی، خود را پای بند هویت دینی تاریخی ساختند و در حالی که غالب آنان «ناسیونالیست» و «علمانی» و غیر دینی بودند، بر روی «فلسطین» انگشت گذاشتند تا با توجه به آن پیوند دینی، نقشهٔ سیاسی خود را پیاده کنند. البته تطبیق این نقشه در اساس غیر مشروع است، زیراکه بر نقض

حقوق دینی و ملی و تاریخی و طبیعی مردم عرب مسلمان و مسیحی فلسطینی ـ که ۹۰ درصد سکنهٔ بومی فلسطینی را تشکیل می‌دادند ـ مبتنی بوده است. به هر حال، امروز هم اکثریت مردم پنج میلیونی یهودی اسرائیلی غیر دینی‌اند، هر چند که پوشش هویتی دینی ـ دینی که آنها خود بدان تن در نمی‌دهند ـ شامل آنها می‌شود.

رویهمرفته، وجود مساجد و معابد و کلیساها و کنشتها در هر کوچه و برزنی که باشد، برای توده‌های پیروان آنها ـ و آنان که متاع دیگری می‌پسندند ـ به شکل جدی و مستقیم، یا صوری و غیر مستقیم، منبع هویتی است و اگر این هویت با ذات فرد و گروه انطباق متناسبی نداشته باشد، الزاماً نافی آن هم نیست. خواه انسان بر مبنای «خلقت» توراتی ـ انجیلی ـ قرآنی به خدا و دین بپردازد، یا بر مبنای خلقت علمی (creationism)[34] با آن خدا راز ونیاز کند و خواه اساساً طبیعت ناشناخته شده را «ام‌البشر» بداند و به تئوری «تکامل» معتقد باشد، به شکلی زیر سایهٔ دین و خداست. والبته که چنانکه «ماکسیم گورگی» نویسندهٔ روسی می‌گوید: «خدای هر کس به اندازه فهم اوست»[35] و این خود معنائی است که صدها سال پیش بر زبان «حافظ» یکتاپرست آمده بود:

ترا چنانکه توئی هر نظر کجا بیند   به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

چنانکه در بالا اشاره شد، منبع وحی و الهام و تدین فرد آن است که او خود بدان اعتقاد داشته باشد. به همین جهت گاهی یک سرزمین یا یک خانه یا خانقاه یا تل و تپه جنبهٔ تقدس را برای فرد و افراد به خود می‌گیرد. چنین تصور از «مکان» در چهارچوب بعد زمان، ما را به بحث دیگری از هویت اجتماعی راهی می‌سازد و آن بحث «زادگاه» است.

۴. زادگاه

صرفنظر از پاره‌ای استثناها، در اینجا زادگاه را به معنی عام «وطن»، «موطن»، «میهن»، «سرزمین»، «بوم و بر» یا «کشور» (اولیهٔ) فرد مورد نظر قرار می‌دهیم. با اینکه زادگاه به این معنی، پیش از خود فرد به وجود آمده است، ولی این انسان

است که به زمین و زادگاه بی جان معنی و نام و نشان می‌دهد تا بعد هویت خود را با آن پیوند دهد که او مثلاً «اهوازی» یا «شیرازی» و «نجفی» یا «نجف‌آبادی» است. ما اجمالاً قسمتی از هویت خود را از سرزمینی اینچنینی آبائی و اجدادی می‌گیریم و به همین دلیل هم «لقب» یا «نام‌خانوادگی» یا «فامیلی» مربوط را انتخاب می‌کنیم. در عین حال، از «ربع‌الخالی»، صحرای «گبی»، صحرای «کالهاری» و «کویر لوت» سخن به‌میان می‌آوریم که چون کمتر مورد سکونت مردم‌اند، خود از این لحاظ «بی هویت»اند. به عبارت دیگر، تصّورات و تلقیّات مختلفی که انسان از زادگاه و وطن خود دارد، قائم به ذات نیست و به مجموعه‌ای از عوامل مربوط می‌شود که به آنها اجمالاً در این مقاله و دیگر نوشته‌های این مجموعه اشاره کرده‌ایم.

وقتی که فردوسی می‌گوید:

چو ایران نباشد، تن من مباد   بدین بوم و بر زنده یک تن مبادا!

او خود هرگز حدود و ثغور این بوم و بر را مشخص نمی‌کند، زیرا که برای خود او هرگز مشخص نبود. بنابراین، این ایده یا عقیدهٔ او هرگز نمی‌تواند با واقع مشخصّی از سرزمین منطبق شود، بلکه بیشتر بر فرهنگی دلالت می‌کند که «ایرانی» بود و همان فرهنگ در چهارچوب یک زادگاه یا وطن محدود جای نمی‌گیرد. یعنی که این «فرهنگ» انسانی و گروهی است که از سرزمین بی زبان و نام و نشان سرچشمه‌ای برای هویت در یک قالب اجتماعی به وجود می‌آورد. در غیر این صورت، همچنانکه در همه‌جا «آسمان» همین رنگ است، «زمین» هم، همین پستی و بلندی خود را دارد. به عبارت دیگر، تصور فردوسی از سرزمین به عنوان «میهن»، تصوری مبهم است و بر خلاف تصور او در زمینه جنبه و جلوهٔ فرهنگی سرزمین است. برای مثال، فردوسی می‌گوید:

همیرفت تا کشور «خوزیان»   ز لشکر، کسی را نیامد زیان

که در اینجا «خوزستان» را یک کشور مستقل تلقی می‌کند، همچنانکه همین معنی را در بیت زیر تکرار می‌نماید:

چو صد مرد بیرون شدند از میان   ز «اهواز» و «ایران» و از «رومیان»

و همینطور که می‌گوید:

چـو «دارا» از «ایـران» بـه «کـرمان» رسـید
دو بـــهر از بـــزرگان کشگـــر نـــدید

غرض این است که برای فرد و گروه اجمالاً بیش از هرچیز زمینی و خاکی دیگر، ابتدا همان«زادگاه» است که مورد تـوجه قـرار مـی‌گیرد و هـویت بـخش می‌گردد. در همین نقطه است که گل وجود فرد شکفته می‌شود و تعلق خاطری به وجود می‌آید و هویتی شکل مـی‌گیرد. وقـتی کـه سـعدی، پس از سـی سـال سیروسفر و درس و تدریس ـ که اساساً از او سعدی معروف ساخت ـ به شیراز (مسقط الرأس خود) باز می‌گردد، می‌سراید که:

«سعدی» اینک به قدم رفت و به سرباز آمد
مــفتی مــلت اصــحاب نـظر بـاز آمـد
تـا بـدانی کـه بـه دل نـقطهٔ پـا بـرجـا بـود
که چـو پـرگار بگـردید و بـه سر بـاز آمـد
خـاک شـیراز هـمیشه گـل خـوشبوی دهـد
لاجـرم بـلبل خـوشگوی دگـر بـاز آمـد

که نشان می‌دهد، سرزمین مورد نظر او «زادگاه» او بود، یعنی همان «نقطهٔ پرگار» یا «شیراز» است نه بالضروره «استان فارس» یا «کشور ایران». در شعر حافظ هم تکیه بر شیراز و فارس رفته است، نه ایران که ذکری از آن در میان نبود، گو اینکه حافظ از «ساحل رود ارس» و از «زاینده‌رود» و «یزد» سخن می‌گوید و انعکاس غزل خود را تا «بغداد» و «کشمیر» و «خجند» و «سمرقند» دنبال می‌کند. هـمو وقتی که می‌گوید:

اگر چه «زنده رود» آب حیات است ولی شـــیراز مـــا از اصـــفهان بـــه!

دچار نوعی «تعارض» می‌گردد و بین زادگاه به معنی اخص و وطن به معنی اعم قائل به فرق می‌شود؛ یعنی که او هویت خود را بیشتر «شـیرازی» مـی‌بیند تـا «ایرانی»، هر چند که زبان غزل او اجمالاً در چهارچوب ایرانی که زبان فارسی رایج است، مشتری پروپاقرصی دارد.

تصور شاعران کلاسیک عرب هم از زادگاه غالباً محدود به «واحد» و تپه و کوه و خیمه‌گاه بود و از این طریق در پیوند با نقطه‌ای از زمین هویت کلی آنها

جوش می‌خورد. در این رهگذر است که می‌بینیم یکی از غنی‌ترین فصول شعر عرب تحت عنوان «الحنین الی الاوطان» (آه و ناله برای وطن) آفریده می‌شود. شاید از بهترین مثلهای این وطنها و این ناله‌ها دو کوه «اجا» و «سُلمی» باشد که قبیله معروف «طی» پس از مهاجرت تاریخی از «یمن» در بین این دو کـوه کـه واحه سبز و خرمی را تشکیل می‌دهند و منابع آبـی زیـرزمینی فـراوان دارنـد، سکونت اختیار کرد تا از آنجا هم به تدریج به بین‌النهرین و سوریه و سرانجام هم شمال افریقا مهاجرت نماید و با فتوحات اسلامی، این مهاجرت شامل «طوس» زادگاه خود فردوسی می‌شد.

این تصور از زادگاه و سرزمین تقریباً در میان مردمان مختلف جامعهٔ بشری وجود دارد. همچنانکه برخی پیش از مرگ وصیت می‌کنند تا در زادگاه خود یا نقطهٔ مطلوب مذهبی و غیر مذهبی دیگر دفن شوند. زمین بی جان نه تنها به نوعی به ما هویت اسمی می‌دهد، بلکه مردهٔ ما را نیز به شکلی در آغوش خود می‌گیرد تا مهر ورود دیگری را بر ما بزند که «تا باده در خم است، هـمین جـا نشسته‌ایم». با وجود این، تصورات و تـلقیات مـا از زادگـاه و سـرزمین بسـیار متفاوت است و تابع شرایط متغیر و متنوع می‌باشد. برای مثال، ما «غریب» را کسی می‌دانیم که به اضطرار دور از وطن به سر برد و به ناله و «حنین» برای آن بپردازد. اما در عین حال با «غربت» دیگری سروکار داریم که در گفتهٔ مـعروف حضرت علی علیه‌السلام آمده است، و آن: «الفـقر فـی‌الوطـن غـربة». (فـقر و تنگدستی در وطن مألوف خود غربت و بیگانگی است.) ظاهراً تـحت تأثـیر همین معنی امام علی است که شیخ سعدی می‌گوید:

آن را که بـر مـراد جـهان نـیست دسترس
در زادبوم خویش غریب است و ناشناس

و باز فراتر می‌رود و تأکید می‌کند که:

«سعدیا» حب وطن گر چه حـدیثی است شـریف
نـــتوان مـــرد بـــه خـــواری کـــه مـــن ایـــنجا زادم

ابن یمین (متوفی ۷۶۹ هجری) که در اواخر قرن هفتم هجری در فریومد از ولایات جوین خراسان به دنیا آمده بود و دوران حیاتش مصادف با اختلافات خونین سیاسی بین امرای آن سامان بود، می‌گوید:

چه کنم ملک «خراسان»؟ چه کنم محنت جان؟
وقت آن است کـه پـرسی خـبر از «بـغداد»م

گر چه این مولد و منشأست ولی «سعدی» گفت : «نتوان مرد به خواری که من اینجا زادم»[۳۶]

از خواجه حافظ «شیرازی» نیز بگوئیم که عشق او به شیراز و فارس معروف است و می‌گوید:

نمی‌دهند اجازت مرا به سیر و سفر
نسیم بـاد «مـصلی» و آب «رکـناباد»

ولی همو تحت شرایط دیگری فغان بر می‌آورد و می‌سراید:

ره نبردیم به مـقصود خـود انـدر «شـیراز»
خرم آن روز کـه «حـافظ» ره «بـغداد» کـند

یا:

آب و هــوای «فـارس» عـجب سـفله‌پرور است
کــو هـمرهی کـه خـیمه از ایـن خـاک بـرکنم؟

علاوه بر این، انتساب به زادگاه و هویت یافتن با آن، با عامل «ایدئولوژی» نیز بستگی دارد که در همین مقاله به آن اشاره خواهیم کرد. اجمالاً در اینجا می‌گوئیم که ظهور دولت به معنی جدید آن، یعنی «دولت ملی» هویت زادگاهی بسیاری از گروههای انسانی را تحت تأثیر، در جهت غیرانطباق با واقع خود، ساخته است. برای مثال، مردم کرد که در مقایسه با ترک ریشه‌ای کهن‌تر در منطقهٔ خاورمیانهٔ اسلامی دارند، در ترکیه به عنوان «ترک کوهستانی» از آنها اسم می‌برند که جفای میهن کردی نیست، بلکه خبط و خطای آشکار آن دولت ملّی ترکی است.

مثال دیگر هویت آمریکائیهاست. در حالی که حدود یک میلیون و نیم سرخپوست، از مجموع حدود ۱۵ میلیون اولیه، در آمریکای شمالی باقی مانده‌اند، آنها هنوز، به حق، کل آمریکا را از لحاظ تعلق تاریخی از آن خود می‌دانند. تقریباً هر گروهی از آنها -که یک قبیله یا تیره است - حتی اگر تعدادش ۵۰ نفر باشد، خود را «ملت» (nation) می‌داند. امّا اغلب آنها در قطعات زمینی

خاص -که "Reservation" (قطعه زمین ذخیره یا حمایت شده) نامیده می‌شود و دولت فدرال آمریکا به آنها اختصاص داده تا به طور «خودمختار» زندگی کنند، با همان حکومت فدرال درگیر و دارند و به نان شب محتاج. سرخپوستان یا بومیان مزبور حدود ۲۰۰ زبان و لهجه مختلف داشتند که از مجموعه آنها فقط حدود ۱۰ زبان باقی مانده است و بقیه به سبب تسلط فرهنگ اروپائی آمریکائی، مضمحل شده‌اند. یعنی همین ده زبان را هم، همه صحبت نمی‌کنند که نسل جدید بیشتر، با زبان انگلیسی سر و کار دارند. بنابر یک گزارش رادیوئی، یکی از این زبانها را تنها یک نفر پیرمرد صحبت می‌کند که با مرگ او همان زبان هم خواهد مرد.[۳۷]

از طرف دیگر، سفید پوستان اولیه -که پس از به اصطلاح کشف آمریکا[۳۸] در سال ۱۴۹۲ میلادی به‌این سرزمین آمده‌اند، خود را آمریکائی اصیل می‌دانند و هر آنچه را «آمریکائی» است، ساخته و پرداختهٔ خود می‌شمارند، گوئی که تا قبل از ورود آنان و استعمار آنان از این سرزمین، بر روی آن «نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان». مهاجران قرنها و دهه‌های جدیدتر، طبعاً آن شور «میهن دوستی» را ندارند، زیرا: اولاً: هنوز از فرهنگ قومی یا ملّی خود دست نبریده‌اند. ثانیاً: هنوز، چنانکه باید، در فرهنگ آمریکائیها حل نشده‌اند و به طور حاشیه‌ای زندگی می‌کنند، یعنی که هم به حساب خود و هم به حساب دیگران خیلی مانده‌است که آمریکائی «تمام عیار» شمرده شوند. ثالثاً: از یک جنبه تاریخی محض، این گروهها نمی‌توانند هویّت جدید خود را با پیدائی آمریکای غالباً «سفید پوست» و سپس «استقلال» آن در ۲۲۲ سال پیش گِره بزنند.

در مجموع، انسان ـ از پیش از تولد تا پس از مرگ ـ با خاک (زادگاه) لازم و ملزوم یکدیگرند و البته که این «خاک پاک» ـ که اساساً با «آلودگی» به نفت و گاز و ذخائر دیگر باید غنی‌تر تصور شود ـ یکی از منابع هویت اجتماعی ما است. این امر با توجه به کششهای روحی و فرهنگی و عقیدتی حاصل می‌شود. به همین جهت گاهی حتی حاشیهٔ همان «کویر لوت» ایران و «ربع‌الخالی» عربستان مملو از آن معانی جانفزا و هویت‌بخش است. با وجود این، در این زمینه هم نباید «غلو» کرد و بیشتر واقع‌بین بود و دچار احساسات «ملی» یا «قومی» یا «شاعرانه»‌ای محض شد. مرحوم حسین پژمان بختیاری در شعری که لفظاً"

دلکش است، می‌گوید:

اگر «ایران» به جز ویران سرا نیست / من این ویران سرا را دوست دارم
اگر تاریخ ما افسانه رنگ است / من این افسانه‌ها را دوست دارم
اگر آب و هوایش دلنشین نیست / من این آب و هوا را دوست دارم
به شوق دشتهای سرد و خشکش / من این فرسوده پا را دوست دارم
من این دلکش زمین را می‌پرستم / من این روشن سما را دوست دارم
اگر بر من ز ایرانی رود زور / من این زور آزما را دوست دارم
و اگر آلوده دامانید، اگر پاک / من ای مردم شما را دوست دارم!

سخنی که در اینجا در قالب واقعگرائی مطرح می‌کنیم این است که: چگونه می‌توان سرزمینی راکه «ویران‌سرا»ست، که تاریخش «افسانه» است، که مردمش «زورآزما» یا زورگویند و از همه بدتر «آلوده دامان»اند، دوست داشت و خود را میهن‌دوست - میهن‌پرست که جای خود دارد ـ به خورد مردم واقعگرای داد و از آنها انتظار قبول این احساسات ناپاک یا پاک ناپاک و پر خس و خاشاک آنهم بدون چون و چرا داشت؟ بین ظرافت و لطافت شعری از یک طرف و واقع قابل قبول هویتی از طرف دیگر باید قائل به فرق شد. شاید گفته و همسلک عرب گمنام این شاعر ایرانی (پژمان) ـ که قبلاً" یاد کردیم ـ یعنی:

قد یهون العمر الا ساعة / و تهون الارض الاموضعا"

واقعگرایانه‌تر و عمیق‌تر از احساسات وی و مهدی اخوان ثالث باشد.[۳۹]

در تأئید همین نکته می‌توان بیت دیگری به زبان عربی افزود که شاعر (گمنام) گوید:

و ما بَلَدُ الانسانِ الّا الذی بِهِ / لَه مسکَن یشَتاقةٌ، و حبیبُ!

(شهر و دیار انسان تنها آنجاست که وی را در آن مأوای مورد علاقه‌ای باشد و دلبری).

این معنی، هم بر زبان نشاط اصفهانی (از قلب جهان، نشاط رفته = ۱۲۱۴ ه) آمده است که وقتی که به شیراز سفر می‌کند و به تماشای باغ زیبای «دلگشا» ـ که تا امروز برقرار است ـ نیز می‌رود، احساس تنهائی در آن زیبائی به او دست می‌دهد و ضمن مطلع یک غزل کوتاهی می‌گوید:

«دلگشا»، بی یار، زندان بلاست / هر کجا یار است، آنجا دلگشاست!

با وجود این، ما گاهی به این دلیل به دیار غربت مهاجرت می‌کنیم و جلای وطن می‌نمائیم که در همان یک نقطه یا «موضع»، ما را جای پائی و شغلی و لقمه بخور و نمیری نیست. و چون بیکاری «عار» است و «بیکار نمی‌توان نشستن»، به دنبال کار، به دیار دیگر رهسپار می‌شویم. (البته گاهی این جلای وطن به سبب نفی سیاسی از جانب حاکم «ظالم» یا به اصطلاح امروز «غیر دموکراتیک»، صورت می‌گیرد؛ یا اینکه اساساً معلول بلند پروازی خود ماست که به دنبال افق گسترده‌تریم.) این موضوع ما را به عامل اجتماعی هویتی دیگر می‌کشاند که همان «شغل» است، چنانکه خواهد آمد.

۵. شغل

شغلِ فرد نه تنها چهارچوب دیگری است که در حد خود هویت وی را مجسم می‌سازد، بلکه به اعتباری، هویت بخش اوست. سقراط می‌گوید: «کار جوهر بدن است». از دیدگاهی این «جوهر» خود هویت است. به همین ترتیب مخصوصا" در جامعهٔ صنعتی و اقتصاد غیر سنتی، شغل فرد شاخص بارز منزلت و نقش اجتماعی او به حساب می‌آید؛ زیرا با سطح آموزش و پرورش عادی و فنی و میزان درآمد و پایگاه اجتماعی‌اش ارتباط مستقیم دارد. اهمیت شغل، به عنوان منشاء درآمد و یا قدرت سیاسی و منزلت اجتماعی، در جوامع مختلف انسانی آشکار است. به همین جهت هم در یک تئوری اجتماعی اساس حیات جامعه‌ای و گروهی و قوهٔ محرکه انسان «تقسیم کار اجتماعی» تلقی می‌شود. در نظام تقسیم کار اجتماعی، قاعدهٔ تحول و تطور بر بنیادِ «به هرکس آنچه باید داد، دادن» مبتنی می‌شود.[۴۰] به همین جهت است هم جامعه سامان می‌گیرد و به تحول و تطور خود می‌پردازد. نتیجه این می‌شود که هر چه کارها و حرفه‌ها تعدد یابد و تخصصها به‌تبع متنوع شود، جامعه حرکت سریع‌تری به سوی ترقی و تکامل پیدا خواهد کرد. در جامعهٔ صنعتی امروزی غرب ـ که مرتب سن بازنشستگی را بالا می‌برند ـ گاهی تصور بازنشستگی از کارکردن برای فرد تصوری نامطلوب است؛ زیراکه در این جامعه فرد بر آن است که تا شغلی در

بیرون هست و توانی در اندرون او وجود دارد، به شغل خود ادامه دهد حتی اگر از لحاظ درآمد محض نیاز چندانی بدان نداشته باشد که بدون کار کردن، نمی‌توان «خلاء اجتماعی» را پر کرد و با هویت اجتماعی مناسب همچنان به حیات اجتماعی ادامه داد.

رویهمرفته، اهمیت شغل در طول تاریخ و در همه جوامع مختلف انسانی بارز است، گو اینکه تعریف شغل و اهمیت اجمالی آن تابع تعریف زمان و جامعه و مکان مربوط می‌گردد. به همین جهت است هم در گذشته مشاغلی وجود داشت که اگر نان‌آور بود ولی نام‌آور نبود و در جامعه به آنها به دیدهٔ تحقیر نگاه می‌کردند. این چنین طرز تلقی گاهی شامل حرفهٔ «معلمی» می‌شد (و می‌شود)، هر چند که در فرهنگ اسلامی از «سقراط» و «فارابی» - آنهم در چهارچوب تکریم منزلت علمی آنها - به عنوان «معلم اول» و «معلم ثانی» نام می‌برند. حرفه‌های نجاری، آهنگری، رویگری، زرگری، سلمانی، و قصابی، بزازی، بافندگی و دبّاغی با وجود اهمیت مربوط، کم مایه تلقی می‌شد و اشتغال به آنها را ویژهٔ افراد خاصی می‌دانستند - که از طبقات پائین - بودند. حتی تا امروز در میان مردم عرب خوزستان، حرفهٔ «دکانداری»، از دید بعضی قشرها نامطلوب به نظر می‌آید و عموماً به عنوان «زردچوبه فروشی» مورد بی اهمیتی و بی اعتنائی قرار می‌گیرد. از جهت دیگر، با اینکه در ایران می‌سرایند که:

بدین کشور کسی خدمتگزار است   که «دهقان» است یا «آموزگار» است

و از این رهگذر هویت برجسته‌ای برای این دو گروه قائل می‌شوند؛ با وجود این، چون حرفه دهقان کشاورزی است و چون درآمد معلم ناچیز است، در نظر هویت مزبور چون کیمیا جلوه می‌کند ولی عملاً آن را پشتوانهٔ محکمی نیست.

با وجود این، در فرهنگ اسلامی شغل انسان از اهمیت فراوان برخوردار است و در رابطهٔ با آن هویت اجتماعی او از دیدگاه شغلی اعتبار خاصی پیدا می‌کند. در آیهٔ «...لیس للانسان الا ماسعی» و در حدیث «الکاسب حبیب‌الله» و «من لامعاش له، لامعاد له» اهمیت شغلی (و رزق و روزی) مورد بحث کاملاً واضح است. عبارت معروف «کد یمین و عرق جبین» نیز مشعر بر همین معنی است. یکی از شاعران معاصر عرب که او را به نام نمی‌شناسم، با اینکه در دو

بیت زیر شکوهٔ جانگزائی از قضیهٔ «مواجب» (یعنی «ماوجب») ماهانه یا «راتب» یا حقوق می‌کند، ولی در واقع اهمیت شغل و قوت لایموت مرتبط به آن را و نظام حقوق بگیری را می‌رساند، آنجا که می‌گوید:

إذا ما أطلّ الشهر، أرجو زَوالهُ   لِکَی أتقاضیٰ راتبی آخر الشهرِ

ارانی ابیعُ العمرَ فیما أنالهُ   فیا بؤس عیشٍ بعت مِن اجلِه عمری!

(از همانگاه که ماه شروع می‌شود، پایانش را آرزو می‌کنم که حقوق آخر ماه را بگیرم. یعنی که تا به آن حقوق برسم، باید عمر خود را سپری نمایم. چه پست است آن رزق و روزی که برای تأمین آن، نقد عمر را باید باخت.)

گوئی که شاعر پارسی‌گوی زمینه‌ساز و لغت‌پرداز دیگری بود که در یک بعد و عمق دیگری چنین گفته است:

زندگی قصهٔ تلخی است که از آغازش
بسکه آزرده شدم، چشم به پایان دارم!

به هر حال، در متن و زمینهٔ همین فرهنگ اسلامی است که نظامی گنجوی خیلی واقع‌گرایانه خطاب به تنها فرزند خود محمد می‌گوید و اندرز می‌دهد که:

گفتن زمن، از تو کار بستن   بیکار نمی‌توان نشستن!

به عبارت دیگر، «بیکاری، بیعاری است» و این خود خدشه مهمی به هویت وارد می‌سازد و نقصان آن را در پی دارد.

قطعاً در فرهنگ صنعتی و جامعهٔ «مدرن» امروزی، شغل بیش از هر زمان و هر نظام جامعه‌ای دیگر از اهمیت و اولویت خاص برخوردار است و تخصص را در سطوح مختلف هم ایجاب می‌کند. تفوق ارزشی شغل و تخصص و مهارت شغلی مربوط گاهی به حدی می‌رسد که افراد به «تحصیل علم» می‌پردازند که «شغلی» به چنگ آورند. یعنی که دیگر در «دود چراغ خوردن» به خاطر تنویر ضمیر وسعهٔ صدر نیست، زیرا که کسب «علم به خاطر علم» افسانه‌ای نو می‌شود که باید با اساطیر کهن بایگانی گردد. امروزه هدف اولیهٔ تحصیل علم «نیل به مدرک تحصیلی» است و البته که هدف غائی و طبعاً مشروع آن مدرک

اشتغال به کاری است.

اما بیان این امر هرگز به معنی این هم نیست که علمِ انبوه و مدرکِ عالی و شغلِ پردرآمد تضادی با هم دارند؛ مخصوصاً" در روزگار ماکسانی هستند که هم به این و هم به آن رسیده‌اند و این خود حق آنهاست. از سوی دیگر، در سطح دانشگاهی در جامعهٔ غربی، عبارت «تألیف کن و گرنه کلاهت پس معرکه است»[41]، حکم یک قانون را پیدا کرده است. بدین نحو تا استاد یا محقق به تألیف و نشر کتاب و مقاله نپردازد، نه تنها به ارتقائی نائل نخواهد آمد، بلکه به احتمال قوی کار خود را از دست خواهد داد. این فعالیت الزامی که غالباً" با رقابت با دیگران صورت می‌گیرد، به شکلی کمیت را تحت تأثیر کیفیت قرار می‌دهد و می‌تواند بر ارزش علمی کتاب و مقاله چاپ شده بیفزاید که برای مثال پنج مقالهٔ خوب بهتر از پنجاه‌تای نیم‌بند است. با وجود این، غالباً افراد را به حق یا ناحق با «لیست انتشارات» آنها ارزشیابی می‌کنند و منزلت و هویت می‌بخشند.

این را هم اضافه کنیم که گاهی هم حوادث «روزگار غدار»، «پارتی بازی»، «گردن کلفتی»، «شانس» خشک یاتر و مسائلی از این قبیل، هویت شغلی (و بالتبع اجتماعی) غیر واقعی و غیر استحقاقی را سبب می‌شود، یا آنچه را استحقاقی است از مستحق می‌گیرد. این وضع باعث آن می‌شود که هویت «ظاهر» با واقع مورد نظر منطبق نمی‌گردد و «عوام‌فریبی» هویتی پیش می‌آید. در این بیت عربی، یعنی:

یَعطی الیتوسّ ارزاقا" بلا عَددٍ   و اهلُ الفصاحةِ رِزقهُم مَکنُونٌ!

تبلور همان معنی دیده می‌شود و البته معنی خود این بیت را حافظ به خوبی بیان داشته است که گفت:

فلک، به مردم نادان دهد زمام مراد
تو، اهل دانش و فضلی، همین گناهت بس!

عبارتی چون «گهی زین به پشت و گهی پشت به زین» و ابیات شایعی چون این بیت قائم‌مقام فراهانی:

روزگار است این گه عزت دهد، گه خوار دارد
چرخ بازیگر از این بازیچه‌ها بسیار دارد

و این بیت عبید زاکانی:

«جاهل»، فراز مسند و «عالم» برون در
جوید به حیله راه و به درمان نمی‌رسد،

همه بر همان وضع و حال و مآل دلالت می‌کنند. با وجود این، انصاف باید داد که این فلک چنین بی انصاف و در کمین این و آن نیست و چنان هم که متهمش می‌کنیم، کینه‌ای نمی‌باشد. این داستان کوتاه گلستان سعدی را به خاطر بیاوریم:

وقتی افتاد فتنه‌ای در «شام»   هر کس از گوشه‌ای فرا رفتند
روستازادگان دانشمند   به وزیری پادشا رفتند
پسران وزیر ناقص عقل   به گدائی به روستا رفتند!

و از این معنی نیز غافل نباشیم که:

دیدی که خون ناحق «پروانه»، «شمع» را
چندان امان نداد که شب را سحر کند!؟

همهٔ این مَعانی به شکلی شیوا در «دعای افتتاح» (اللهم افتتح الثناء بحمدک...) و در یک جمله خلاصه شده است که خود ما را به حکمت متعالی و نا متناهی الهی هشدار می‌دهد: «الحمد لله الذی یؤمن الخائفین و ینجی الصالحین و یرفع المستضعفین و یهلک ملوکا و یستخلف آخرین».

در پایان این بحث باید خلاصه کرد و گفت که شغل ما با توجه به منزلت و معاش و معیشت مربوط، به شکلی، کلِ هویت اجتماعی ما را می‌نمایاند و از یک دید دیگر آن خود تنها یک جلوهٔ بارزی از آن است. اما به هر صورت که شغل تعبیر و تعریف شود، آن را غالباً با «سن» پیوندی است که خود حدیث دیگر ما خواهد بود.

۶. سن

هویت اجتماعی افراد نیز با توجه به سن آنها و ارزشهای فرهنگی مربوط، چهرهٔ

مختلفی به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، در حالی که سن فی حد ذاته امری طبیعی است، ارزشیابی گروه و جامعه از آن نه تنها به ماهیت و طبیعت خود آن مربوط می‌شود، بلکه به شکلی مستقیم و مؤثر با فرهنگ مسلط گروه و جامعه پیوند می‌خورد. تعریف بیولوژیکی سن و تعریف و تعبیر فرهنگی و اجتماعی از آن، الزاماً دو پدیدهٔ متضاد نیست، هر چند که متفاوتند. به همین دلیل هم این تفاوت تجلیات مختلفی را در زمینهٔ شکل‌گیری و تجلی هویت سنی در پوشش کلی اجتماعی هویت سبب می‌گردد.

اجمالاً، در جوامع سنتی، سن پیری ـ صرفنظر از مسئله «مصیبت بود پیری و نیستی» ـ با احترام بیشتری نسبت به سنین یا مرحله‌های سنی دیگر، توأم می‌گردد تا در جوامع صنعتی که ضابطه‌ها متفاوت است. در جامعه‌های صنعتی، ممکن است در بعضی موارد یک جوان یا حتی نوجوان در خشت خام آن بیند که پیر در آینه! زیرا که تکنولوژی متحول امروزی قضیهٔ تجربه اندوزی و علم‌آموزی تنها مبتنی بر گذر عمر و چندین پیراهن پاره کردن و سرد و گرم روزگار چشیدن را تحت تأثیر قرار داده است. اما در عین حال، این اثر گذاری به معنی امحاء آن تجارب سنتی نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا که بسیاری از تجارب گروهی و اجتماعی و حیاتی را نمی‌توان تنها با «کامپیوتر» به دست آورد؛ چه آنها خود بنا به طبیعت خود با «گذر عمر» جوش می‌خورند و تا روزی و روزگاری نگذرد، عاید انسان نمی‌گردند. تولید مثل و مرگ و میر و بر لب جوی نشستن و گذر عمر را به طور طبیعی دیدن یک سری تجارب و اندوخته‌های عملی است که در بطن زمان آبستن می‌شوند و بار می‌یابند و محقق می‌گردند.

از جهت دیگر، پایگاه سنتی، با کمی تغییرات، همچنان در جوامع اسلامی و شرقی که غالباً جوامعی در حال رشد هستند، بیش و کم پایدار است. البته که پایگاه مزبور بر اثر توسعه اقتصادی و صنعتی و گسترش پدیدهٔ شهر نشینی و «مدرنیزه» شدن زندگی و ارتباط سریع و مستقیم اقماری و کامپیوتری در سطح جامعهٔ انسانی ـ که قهراً تغییر و تبدیل بسیاری از ارزشها و سنت‌ها و ترتیبات اجتماعی و فرهنگی را به دنبال دارد ـ تغییر می‌کند. به همین دلیل هم می‌توان گفت که مفهوم کهن «پیری»، با «معرکه گیری»‌ای از نوعی نو مواجه می‌شود و کلی کاردست پیرمرد سرد و گرم روزگار چشیدهٔ می‌دهد که شاید او خود هرگز خود را

در خواب درگیری با آن ندیده است. در عین حال هم باید تأکید کرد که «جهاندیدگی» الزاماً همیشه به معنی آن هویت پیری مورد نظر نیست، زیرا بعضی ـ به هر دلیلی که شده ـ صرفاً موی سفید می‌کنند و فرقی بین سیاه و سفید و جوگندمی نمی‌دانند، گوئی که به راستی موی خود را با آرد سفید کرده و از گذشت روزگار و سرد و گرم آن عبرتی نگرفته‌اند و «تاریخی» پشت سر نگذاشته‌اند تا از آن عبرت بگیرند. و طبعاً آنها بر عکس گروه دیگر از همسالان خویش‌اند که به صرفنظر از قضیهٔ سواد پیر فرزانه‌اند و هویت مشخص و قابل اعتنا و احترام خود را دارند، هویتی که تنها خمیرهٔ آن با سن زیاد و عمر طولانی به دست نیامده، بلکه به حق تجارب غنی پشتوانهٔ آنند. این کسان از طایفهٔ پیران، زندگی خود را «سرسری» نگرفته و نه تنها «ایوان مدائن» را بلکه که «تخت جمشید» را و کاخهای «خورنق» و «سدیر»[42] را «آئینه عبرت» دانسته‌اند. علاوه بر این، آنها نه تنها از این ایوانها و کاخها عبرتها می‌گیرند، بلکه پند بر دیوار را آویزهٔ گوش خود می‌سازند و در عین حال می‌دانند که همان دیوار را موش است و همان موش را گوش است ولی گوش از برای خود دیوار نیست. گوئی این بیت یغمای جندقی وصف دقیق این گروه از خردمندان است:

بیچاره آن کسی که گرفتار عقل شد
خوش آن کسی که کره خر آمد الاغ رفت!

بنا بر یک ضرب‌المثل عربی «الشیب عیب، و الخضاب عذاب» (پیری عیب است و موی سفید را سیاه رنگ کردن عذاب‌آور است). البته این گفته هرگز به معنی «عیب» متداول نیست، بلکه بر مشکلات پیری، از جمله ضعف قوای نفسانی و جسمانی، اشاره می‌کند. پیری و زندگی به طور کلی آن زمان ـ از یک دید انتقادی ـ عیب خواهد بود که فرد در آن «گرفتار عقل» و عبرت‌گیری نشود و کره خر آید و الاغ رود و حقیقت زندگی را درک نکند. اینجاست که به تکرار می‌گوئیم که پیری فی حد ذاته هویت‌بخش است و اگر این هویت بر تعقل و تجارب متکی باشد، منزلت قابل توجهی را برای فرد در قالب قبیله و قریه و محله و جامعه به وجود می‌آورد. شاید به همین جهت است که در یک ضرب‌المثل عربی دیگر می‌خوانیم: «الشیخ فی قومه، کالنبی فی امته» (پیر سال

در میان قوم خود به مثابهٔ پیغمبر در میان پیروان خویش است). این «پیرسال» همان پیر شیخ سعدی است که قبلاً هم اشاره کردیم، در موردش گفته است:

آنچه در آئینه جوان بیند   پیر، در خشت خام، آن بیند!

این چنین پیرانْ «خیر و برکت»اند برای اطرافیان که از حضورشان تمتع می‌جویند و از یک دید هم «مستشاران مؤتمن» هستند، زیرا که «ریش سفیدانه» با مسائل و مشکلات روبه روشدن و آنها را حل کردن زیبنده و عاقلانه است. در میان مردم عرب خوزستان به کسی که پیش از موعد موی سرش به تدریج به سفیدی می‌گراید، به عنوان توجیه این پیری «زودرس» می‌گویند که نگران نباشد که این مو سفیدی نشانهٔ «بخت» و «اقبال» است، زیرا که پیر سالی طبیعی به موقع را خیر و برکت می‌دانند. «الهی پیر شوی» یا «الهی پیر نشوی» هر کدام معنی خاص خود را دارد. در عبارت اول دعائی در کار است تا فرد به مرحلهٔ پیری برسد، یعنی که هم «جوانمرگ» نشود و هم اینکه خود مرحلهٔ پیری یا سن پیری حرمت و جلوه و هویت ویژهٔ خود را دارد. گو اینکه گاهی این دعاها با این عکس‌العملها روبرو می‌شود:

گفتی که: پیر شوی، ای پسر
بیا، «نفرین» که در لباس «دعا» کرده‌ای، ببین!

عبارت دیگر، یعنی «الهی پیر نشوی» (یا "الهی پیر نشی") هرگز نفی حرمت پیری را نمی‌کند، منتهی چون پیری به هر حال منجر به مرگ می‌شود، کی بالضرورت مایل نیست که به زودی ـ یا حتی دیرتر هم که شده ـ به آن مرز حساس برسد که آن طرفش قیامت و غوغاست.

جالب این است که برخی با اینکه به سن پیری می‌رسند و از گذر روزگار و نهایت‌کار هر موجود زنده آگاهند، موی سفید را نمی‌پسندند و با خضاب ترتیب آن را می‌دهند. شاید از معروفترین اینگونه سالمندان ابو جعفر عبدالله رودکی سمرقندی است که همگام با گذشت روزگار هم دندان افتادن خود را و هم خضاب کردن موی را به ثبت می‌رساند و می‌گوید:

مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود
نبود دندان، لا، بل، چراغ تابان بود

اما وقتی که او سعی می‌کرد که برف پیری را با خضاب نهان کند، ابوطاهر خسروانی شاعر جوان معاصرش به طور مطایبه خطاب به او می‌گوید:

عجب آید مرا ز مردم پیر   که همی موی را خضاب کنند
به خضاب از اجل همی نرهند   خویشتن را چرا عذاب کنند؟

رودکی در جواب می‌گوید:

من موی خویش را نه از آن می‌کنم سیاه
تا باز نوجوان شوم و نو کنم گناه
چون جامه‌ها به وقت مصیبت سیه کنند
من موی در مصیبت پیری کنم سیاه[43]

قرنها پس از رودکی، حافظ با پیریِ (ظاهراً زودرس) خود به شکل دیگری سرو پنجه نرم می‌کند و می‌گوید:

من، پیر سال و ماه نیم، یار بی وفاست
بر من، چه عمر می‌گذرد؟ پیر از آن شدم!

و وقتی که در غزل دیگری می‌سراید که:

گر چه پیرم، تو شبی تنگ در آغوشم گیر
تا سحرگه ز کنار تو جوان برخیزم،

در واقع هویت حاصل پیری را به هویت جوانی سپری شده پیوند می‌دهد و از گذشته ـ گذشتهٔ ظاهراً نه چندان دور ـ یاد خیر می‌کند «که مبارک فالی است».

خاقانی را یک دو بیتی در این زمینه هست که در حد خود جالب است:

جوانی بر سر کوچ است، درباب این جوانی را
که شهری، باز کی داند غروب کاروانی را
خمیده قد از آن گشتند پیران جهان دیده
که اندر خاک می‌جویند ایام جوانی را!

در واقع همین تعریف و توصیف و تعلیل گوژپشتی پیران خردمند جهان

دیده، نشانه‌ای دیگر از منزلت و هویت اجتماعی آنان در یک جامعهٔ سنتی است؛ یعنی که بنا بر تجربه، آنان خطا نمی‌کنند و از رفتار آنها و حتی خمیدگی قد آنها می‌توان پندها گرفت.

به هر حال، هویت اجتماعی در جلوه‌گاه پیر سالی آن، مسئله پیری زودرس را پیش می‌آورد. این پیشرسی سنی بیشتر معلول مسائل و مشکلات اجتماعی است تا بیولوژیکی. در این نوع پیری، سن فرد شاخص پیری نیست، بلکه آثار و علائم فیزیکی، از جمله چین و چروک صورت و سفیدی موی، است که فرد را پیر نشان می‌دهد؛ گو اینکه او خود شاید تجارب طبیعی جریان پیری متداول را به دست نیافته است. غرض این است که پیری زودرس ناشی از درد و رنج روزگار و طبعاً" از ابنای روزگار، نقش خاصی در ابراز هویت بازی می‌کند. البته پیری زودرس معمولاً" در سطح گروهی متجلی نمی‌شود و می‌توان آن را نادیده گرفت، زیرا اساس بحث ما بر هویت گروه مبتنی است. با وجود این، می‌توان به ذکر مثال بارزی از این نوع پیری در فرهنگ و جامعهٔ اسلامی پرداخت که معنی‌دار است. پیریِ زودرسِ مورد نظر به آن سید شریف و آگاه و بیدار یعنی «محمدبن‌الحسین» معروف به «الشریف الرضی» (۳۵۹-۴۰۶ هجری) مربوط می‌شود که در بغداد به دنیا آمد و همانجا هم به سرای دیگر رفت. او مردی فقیه و ادیب و شاعر و مؤلف و سیاست پیشه بود. الشریف الرضی اولین کسی بود که «نهج‌البلاغه» را جمع‌آوری کرد، همچنانکه «ألمجازات النبویه» را تألیف نمود و به قول امروزیها دو «دفتر» شعر به نام «حجازیات» و «اخوانیات» نیز از خود به یادگار گذاشت. او از نوجوانی شاهد ظلم و تعدی خلفای (سنی) بنی عباس نسبت به بنی هاشم و مخصوصاً آل‌علی بود که طبعاً شامل پدر فاضل وی و برادر بزرگترش «الشریف المرتضی» مؤلف «الامالی» می‌شد. علاوه بر این، به چشم خود هم دید که چگونه دیلمیان شیعی به غصب خلافت ـ که حق علویان بود ـ پرداختند همچنانکه در این رهگذر پدر فاضل وی به دستور عضدالدوله به مدت هفت سال به شیراز تبعید شد و همانجا هم زندانی گردید. این حوادث الشریف الرضی را رنج می‌داد و طبع حساس او را جریحه‌دار می‌کرد. گوئی به سبب همین تعدیها و تجاوزها و ظلم به خاندان علی و پیروان آنها از جانب عباسیان و دیلمیان بود که او در جوانی به پیری می‌رسد و موی سرش سفید

می‌گردد، امری که از خودِ او طبعاً پوشیده نمی‌ماند، آنجا که می‌گوید:

وَ قَد شاعتْ البیضاء فی مَفرقی   کما شاعتُ‌الشمسُ بین الظلام!

(موی سپید در فرق سرم شیوع یافت همچنانکه آفتاب در ظلمت شب هویدا می‌گردد.)

اما شاید بیت زیرین (که تصور نمی‌کنم از الشریف‌الرضی باشد) ولی گویای پیری زودرس اوست، بهترین تعلیل انتزاعی از این پیری زودرس باشد، آنجا که سراینده می‌گوید:

و ما شاب رأسی مِن سنینِ تعَدَدتْ   ولکنّ رأسی شیّبتهُ المصائبُ

(سپیدی موی سرم به سبب گذر سال و ماه نیست، بلکه ناشی از مصائب روزگار است.)

به عبارت دیگر، مصائب و رنجهای روزگار، پیری زودرس را سبب می‌شود و بر هویت سر پیری فرد اثر خاصی می‌گذارد و انطباق آن را با ذات، یعنی پیری متداول، متزلزل می‌سازد.

پدیدهٔ بیولوژیکی و اجتماعی پیری، شعبهٔ جدیدی را در علوم طبیعی و اجتماعی در جامعهٔ غربی به وجود آورده است که «پیری‌شناسی» (Gerontology) نام دارد. جنبهٔ طبیعی پیری‌شناسی ناظر بر علل و عوامل بیولوژیکی و تغذیه‌ای و درمانی و بهداشتی است. اما جنبه اجتماعی آن مسائل و عوامل و عوارض اجتماعی منجر به پیری و آثار ناگوار مترتب بر آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. پیدائی این علم فی حد ذاته نشان دهندهٔ اهمیت هویت پیری در جامعه است. اما این هویت فی حد ذاته یک مسئله اجتماعی خاصی است که خود جامعهٔ غربی قادر به درمان مؤثر آن نیست؛ زیرا که به علت طول عمر در این جامعه از یک طرف و تنظیم خانواده از طرف دیگر، جمعیت در کشورهای اروپای غربی و آمریکا و کانادا مدام «پیرتر» می‌شود و تعداد افراد پیر زیادتر می‌گردد. نتیجه این امر این است که مؤسسات و تجهیزات رفاهی و خدماتی بیشتر باید در اختیار پیران قرار گیرد، پیرانی که گاهی آنچنان سالمندند و از تاب و توان نفسانی و عقلانی و جسمانی محرومند که گوئی دیگر نمی‌توان هیچ به هویت اجتماعی آنان اولویت داد، جز نگهداری محض آنان. همین نگهداری محض گاهی در کشورهائی چون هلند با میراندن ارادی (euthanasia)

که جنبهٔ قانونی دارد همراه می‌شود تا طومار زندگی افراد پیر بسته شود و هویت آنان به خاک سپرده گردد.

اما هویت سنی منحصر به کهنسالی نیست که دورهٔ عمر انسانها به مراحل طفولیت، نوجوانی، جوانی، میانسالی، پیری (متداول) و فرتوتی تقسیم می‌شود. در اینجا ما تنها بر مرحلهٔ مقابل پیری که اجمالاً دو مرحلهٔ کودکی و نوجوانی است به عنوان یک مرحلهٔ یگانه نظر می‌اندازیم. در جامعهٔ سنتی، «بچه‌ها»، مخصوصاً پسران، از حمایت و محبت خاصی برخوردارند، گو اینکه معمولاً کمتر جدی گرفته می‌شوند تا اینکه به سن بلوغ ۱۴-۱۳ سالگی برسند. طبعاً سن بلوغ مزبور برای دختران پیش از این شروع می‌شود. مرحلهٔ بلوغ مزبور جنبهٔ بیولوژیکی محض دارد، زیرا که بلوغ فکری و رشد اجتماعی معمولاً با اخذ دیپلم دبیرستانی توأم می‌گردد که به شکلی استقلال نسبی پسر (و حتی دختر) را سبب می‌شود. در جامعهٔ صنعتی غربی، عموماً حمایت و محبت مورد نظر به نسبت وجود دارد و اضافه بر این، کودکان و نوجوانان، با توجه به حقوق فرد و فلسفهٔ فردگرائی حاکم، از آزادی بیشتری برخوردار می‌گردند. به همین جهت هم معمولاً آمادگی بیشتری برای اشتغال به کار از سنین نوجوانی و تقبل مسئولیت مستقل پیدا می‌کنند.

البته این تعبیرها کلی است و شرایط استثنائی یک جامعه ممکن است ضابطه‌ها و ارزشها را دگرگون کند و هویت خاصی به گروه سنی مورد نظر دهد. برای مثال، در بحبوحهٔ انقلاب ایران و جنگ هشت سالهٔ ایران و عراق و مشکلات اقتصادی و شغلی تحمیلی و «وطنی»، کودکان و نوجوانان ایرانی، عملاً به تجارب سیاسی و عقیدتی و اجتماعی بسیار دست یافتند که از تجارب همگنان خود در ایران شاهی و در سایر جامعه‌ها مخصوصاً جامعهٔ غربی غنی‌تر بوده است. با توجه به این تجربه‌هاست که هویت این گروه در رابطهٔ با سن افراد آن تبلور بیشتر و بهتری پیدا می‌کند، صرفنظر از اینکه افراد مزبور را تجربه عملی شغلی نیست. از جهت دیگر، در جامعهٔ غربی نوجوانان با توجه به تجارب شغلی (شغل موقت)، آن هم در رابطهٔ با حقوق فردی، هویت مشخص‌تری نسبت به همگنان خود در یک جامعهٔ سنتی پیدا می‌کنند. در نتیجه اگر هم این افراد از لحاظ تجربهٔ سیاسی «نوخالی» باشند، ولی از لحاظ آمادگی

برای فعالیت اقتصادی و استقلال پس از وصول به سن قانونی ۱۸ سالگی آمادگی بیشتری برای ورود به بازار کار، در مقایسه با نوجوانانِ جامعهٔ سنتی، دارند.

از جهت دیگر، به علت انحطاط ارزشهای اخلاقی در غرب و گسیختگی خانوادگی و اینکه برای مثال حدود یک سوم فرزندان آمریکائی پدر بیولوژیک خود را نمی‌شناسند و با او زندگی نمی‌کنند، بسیاری از کودکان و نوجوانان جامعهٔ غربی مورد تعدی و تجاوز جنسی و غیر آن قرار می‌گیرند به قسمی که این مسئله یکی از مسائل و مشکلات جامعهٔ غربی است. چنین رفتار ناشایست ـ که جنبهٔ تجارتی محض هم پیدا می‌کند ـ هویت این افراد را و شکل گرفتن شخصیت اجتماعی آنها را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد.

البته در تصور شرقی، و برای مثال در جامعهٔ اسلامی، «بچه»[1] کم عقل و سفیه و جاهل و نادان است. در تعبیر «مگر بچه‌ای که این کار را کرده‌ای؟»، یا «مثل بچه می‌ماند»، یا «کار بسیار بچگانه‌ای ست»، عملاً اعتراف و تأکید می‌شود که کار بچه‌ها خطاست. بزرگسالان که این تعبیرها را می‌کنند و این «اتهامات» را طرح می‌نمایند، قائل به این تمیز نمی‌شوند که تجارب و آموخته‌ها و دانسته‌های یک کودک در حد یک بزرگسال نیست. به عبارت دیگر، کودک معمولاً مرتکب خطا نمی‌شود، بلکه آنچه را می‌گوید و می‌کند از دید او گفتار و رفتاری بهنجار است، زیرا ضابطهٔ او ضابطهٔ بزرگسالان نیست که او خود هنوز به آن سن وسال و منزلت و نقش نرسیده است. پس، بچه را به این دلیل «بچه»، یعنی نادان یا بی تجربه دانستن و او را با بزرگسال با یک چوب راندن، قیاس مع‌الفارق است که منطقی نیست. گوئی که قرنها پیش مولوی همین موضوع را در نظر داشت که گفت:

«کاف» رحمت گفتمش تصغیر نیست   جد که گوید «طفلکم» تحقیر نیست

[1] در برخی از کشورهای عربی و در میان مردم عرب خوزستان از بچه به عنوان «جاهل» و جمع «جهال» که به معنی «نادان» و «نادانان» است. اسم می‌برند. کما اینکه در احوال پرسی و تفقد متداول احوال و اوضاع خانوادگی وقتی که از پدر و مادر جویای احوال بچه‌هایشان می‌شوند، می‌گویند: «کیف حال الجهال؟»

(حال «نادانها» = بچه‌ها چطور است؟) البته در اینجا هرگز غرض تحقیر بچه‌ها نیست؛ یعنی که اینجا «لفظ» دال بر «معنی» نیست. اما به هر حال، تصور از بچه‌ها به این شکل، «لفظاً» تصوری نامطلوب است و بر خود بچه‌هائی که قدری پا به سن هستند تأثیر منفی می‌گذارد. ظاهراً با توجه به این طرز تصور است و استعمال لفظ نامربوط ولی غیر مقصود که در زبان عربی هم مثلی وجود دارد که می‌گوید: «الصبی، صبی و لوکان ابن النبی» (نوجوان، به هر حال، نوجوان یا ناشی است، حتی اگر فرزند پیغمبر باشد). اما در عین حال هم از یاد نبریم که عرب از «اولادنا، اکبادنا» (فرزندان ما جگر گوشه‌های ما هستند) نیز سخن می‌گوید.

رویهمرفته، این تجلی هویت سنی از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر و از زمانی به زمانی دیگر، فرق و تمایز خاصی پیدا می‌کند، به قسمی که گاهی اصل هویت مربوط تحت تأثیر فرهنگ محلی یا گروهی یا قومی یا طبقه‌ای یا ملی واقع می‌شود. اما تردیدی نیست که هویت سنی اهمیت خاص خود را در جامعهٔ انسانی دارد. خواه «کودک» را «ابوالبشر» بدانیم، خواه بر آن باشیم که «عشق پیری گر بجنبد، سر به رسوائی زند»، از یاد نمی‌بریم که هم از یک نظر، بر زبان پروین اعتصامی، می‌گوئیم:

ما، رویِ خود ز راه سعادت نتافتیم   پیرانِ ره، به ما ننمودند راه راست

و هم از نظر دیگر فردوسی را به یاد می‌آوریم که گفت:

جوانانِ دانایِ دانش پذیر   سزد، گر نشینند بر جای پیر

با وجود این، لازم است هم در این معانی تأمل کنیم که:

فراز را به جوانی، به یک نَفَس رفتم
نشیب را که به پیری است، می‌بُرَد نَفَسم!

یا به قول پژمان بختیاری:

روح پیران داشتم در جسمِ زیبایِ جوانی
این زمان روحی جوان از عشق و جسمی پیر دارم

مهم این است که ما خود قائل به تطور هویت سنی خود در قالب اجتماعی آن باشیم، به این معنی که سن، هم بر این هویت پرتو می‌افکند و هم اینکه خود

پدیدهٔ پیچیدهٔ هویت، به معنی جامع و شامل، بر طرز تلقی ما از سنّ مربوط تأثیر می‌گذارد. هویت سنی را به یک اعتبار «جفت»ی است و آن هویت جنسی است که انسان اگر چه انسان است ولی مرد یا زن بودن او در این میان، چهرهٔ متفاوتی از هویت اجتماعی او ترسیم می‌کند.

۷. جنسیت

طبعاً انسان از لحاظ ژنتیکی و سرانجام تعریف و هویت جنسی یا زن است یا مرد. اگر هم موارد نادری یافت شود که این حد فاصل قاطع، حاصل نیست و در نتیجه جنسیت و هویت مربوط تحت تأثیر قرار می‌گیرد، آن موارد جنبهٔ محض طبی و طبیعی و استثنائی دارد. طب امروز هم نشان داده است که بسیاری از آن استثناها قابل علاج و اصلاحند.[۴۴] تأکید قرآن کریم بر اینکه مردم به عنوان «ذکر» (نر) و «اُنثٰی» (ماده) خلق شده‌اند، علاوه بر مفهوم واضح و سادهٔ جنسیت، به این معنی است که از لحاظ حقوق فطری و طبیعی و نیز حقوق موضوعه، فرقی بین این دو نیست. با وجود این، با اینکه در همهٔ جامعه‌ها در طول تاریخ شناخته شدهٔ بشری، تعداد زنان بیشتر از مردان است، جامعهٔ انسانی همیشه بر مفهوم، تصور، محور، و برداشت «مرد» و آنچه «مردانه» و «راد مردانه» است، دور زده، هویت یافته و به آفرینش و گسترش «فرهنگ مذکر»[۴۵] به معنی عام و خاص آن پرداخته است.

به همین دلیل هم با اینکه «جنس» یا «جنسیت» انسان یکی از منابع و در عین حال تجلیات هویت اجتماعی اوست، زنان و مردان در امر این هویت به طور متفاوت در کنار هم یا مقابل هم و حتی بر ضد هم قرار می‌گیرند. این تفاوت و ناهمانندی هویتی نیز شامل مواردی می‌شود که زنان از لحاظ دانش و بینش و تخصص و خدمات مفید و مؤثر اجتماعی سر و گردنی بلندتر از مردان دارند. این تفاوت شأن و منزلت و هویت مورد نظر ـ که اکتسابی است ـ در بسیاری از جامعه‌ها، مخصوصاً جامعه‌های سنتی و در حال رشد یا کم رشد، به اشکال مختلف بروز کند. برای مثال، تأثیر تلقین اجتماعی و روانی در بعد تاریخی آن به حدی است که حتی گاهی خود زنان ادیب و شاعر و نویسنده و روزنامه‌نگار و هنرمند مفاهیم و تصورات خود را، آگاهانه یا ناآگاهانه، «مردانه» می‌بینند و در

همین پرده به بازگوئی آنها می‌پردازند، گوئی که متکلم «زن»، خود «مرد» است و به جامعهٔ «مذکر» نظر داشته است.[۴۶] هنوز و هنوز در همین غرب، مردان با چشم خوش به «رئیس» زن خود نگاه نمی‌کنند و به انحاء مختلف «همکاران» نظامی و مدنی و دانشگاهی را مورد ملعبهٔ «ملاطفت‌آمیز» یا «خشن» قرار می‌دهند که «برزیگری بیلت آید به کار». همچنانکه حتی در سطوح مختلف شغلی به زنان حقوق کمتری، در مشاغل مشابه، در قیاس با مردان پرداخت می‌کنند. از این فراتر، نه تنها گاهی خود مردان ترجیح نمی‌دهند که مثلاً به طبیب یا «وکیل مدافع» یا «دندان پزشک» زن مراجعه نمایند، بلکه خود زنان ترجیح می‌دهند که در این موارد با متخصص «مرد» سروکار یابند. سرانجام، اکثریت مردان ـ و گاهی اکثریت خود زنان ـ مایلند که اولین نوزاد آنان و تعداد بیشتری از نوزادان آنان «پسر» باشد. فراتر از همه، بسیاری از خود زنان با توجه به عقیدهٔ دینی و سیاسی به تساوی حقوق با مرد قائل نیستند و با توجه به این طرز فکر حتی بُعد علمی و واقع‌گرایانهٔ حرکت اصالت زنانگی را نادیده می‌گیرند.

از اواخر دههٔ ۱۹۵۰ میلادی، حرکتی سیاسی ـ علمی در غرب، مخصوصاً در آمریکا، پدید آمد که هدف آن از احقاق حقوق سیاسی زنان و تاریخ ۴۰۰ سالهٔ آن فراتر می‌رود. حرکت مزبور که همان «زنگرائی» یا «زن تصوری» یا «اصالت زنانگی» (Feminism) است، بر تعریف و تصور جامعه از دیدگاه دو عنصرِ منحصر به فرد آن، یعنی زن و مرد، نه تنها مرد به تنهائی، تأکید دارد و چون از این دیدگاه، زن در طول تاریخ فراموش شده است، حرکت مزبور غالباً به اولویت زن در تصور و تعریف مزبور قائل می‌شود تا گذشته بس دور و دراز به شکلی و تا حدی جبران گردد. تا قبل از این حرکت علمی ـ اجتماعی، تئوریهای اجتماعی به طور کلی «مردانه» بود، یعنی که هم زادهٔ فکر مردان بود و هم اینکه تنها جامعهٔ مردان و مردانه را مد نظر داشت. تئوری اجتماعی مزبور تاریخ نویسی کلاسیکی را به ذهن متبادر می‌سازد که در آن فقط امپراطور و شاه و خلیفه و امیر و فرمانده لشکر مورد توجه و «تاریخ‌ساز» بود، نه توده‌های مردم که هستهٔ اصلی هر حرکت و هر تطور اجتماعی و تاریخی‌اند.

البته آن طرز تصور و نظریه‌پردازی تنها یک نقص و ضعف اخلاقی و سیاسی و فرهنگی نبود، بلکه یک نقیصهٔ همه جانبهٔ علمی به مفهوم فلسفی و روشی

است. زیرا که حداقل، نصف جامعهٔ مورد نظر از لحاظ کارکرد و کارآئی و افکار و عقاید و تمایلات و تمنیات نادیده گرفته می‌شد، گوئی که جامعه دچار خسوف یا کسوف پنجاه در صدی بود و نیمهٔ زنانه آن نامرئی. از جملهٔ نتایج این حرکت یا جنبش جدید این است که پدیدهٔ «فمینیزم» خود به عنوان یک «تئوری رسمی» در کنار تئوریهای کلاسیک و مدرن جامعه‌شناسی، و علوم اجتماعی دیگر، تدریس می‌شود و داده‌های تحقیقاتی آن بر تودهٔ دانشهای اجتماعی مربوط افزوده می‌گردد. البته این جهت‌گرائی جدید در طرز تلقی جامعه و تعریف آن از خود، یعنی از زنان و مردان خود به عنوان یک کل لایتجزاء، هنوز در مرحلهٔ نوزادی است و به این زودی نخواهد توانست که گذشتهٔ چندین هزار ساله را جبران کند؛ یعنی که تصور مردان را ـ و حتی خود زنان را ـ از جامعهٔ «مذکر» و «فرهنگ مذکر» آن به سوی یک جامعهٔ دو قطبیِ زن و مردی تغییر دهد و «میزان» یا ترازوی عدل را متوازن نگه دارد.

در فرهنگ اسلامی، قرآن مجید به کرات مسئله زن و حقوق او را در مقابل مرد در جامعه به طور کلی مورد نظر قرار داده و به صدور احکام و ملاحظات خاص پرداخته است، که سورهٔ ۱۷۶ آیه‌ای «النسا» جامع‌ترین منبع مورد نظر است. اعتنا به شؤون زن تا این درجه نه در کتب دینی آسمانی تورات و انجیل و نه در کتب دینی و اخلاقی غیر آسمانی (مانند هر آنچه به زردشت در اوستا منسوب است و تعالیم مزدک و مانی و تعالیم اخلاقی کنفوسیوس و بودا) و نه در کتب فلسفی مانند آثار مربوط به سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطو، دیده می‌شود. حدیث «الجنة تحت اقدام الامهات» هم در حد خود اوج تکریم زن و اعتراف به منزلت اوست که هر زنی اگر بالفعل مادر نباشد، بالقوه مادر است. البته گاهی برداشتهای منفی از آیات و تعابیر قرآنی در مورد زن به عمل آمده که به ذکر دو مثال اکتفا می‌کنیم. یکی مربوط به آیهٔ: «الرجال قوامون علی النساء بما فضّل الله بعضهم علی بعض...» (نساء، آیه ۴) است. در اینجا «قوامون»، نه از لحاظ لغوی و نه از جهت مفهوم، به معنی تفوق و سیطرهٔ مرد بر زن است، بلکه به معنی مسئولیت مرد در زمینهٔ «حمایت» از زن است که در «فضّل الله...» هم به خوبی نمایان است. بدین معنی، بنا بر خلقت و طبیعت، مرد جسماً قوی‌تر از زن است و این خود طبیعی و منطقی است که قوی‌تر باید به حمایت فرد دیگر

بپردازد. یعنی که «فضل» مرد در اینجا هرگز جنبهٔ اخلاقی یا علمی ندارد، بلکه جنبهٔ جسمی محض است؛ زیرا که «فضل» بین مسلمانی و مسلمان دیگری، صرفنظر از جنس، به «تقوی» مربوط می‌شود (ان اکرمکم عند الله اتقاکم»)، و نه زور بازور یا مرد یا زن بودن. این برداشت می‌تواند به عنوان یک تفسیر لغوی و فقهی در جهت ابطال آن برداشتِ منفی از آیهٔ مورد نظر تلقی گردد.

تفسیر دیگر که بیشتر جنبهٔ جامعه‌شناختی دارد، به مثال دوم یعنی به مسئله «ارث» مربوط می‌شود که حق زن نصف مرد است. بدین ترتیب، چون در قدیم فعالیت اقتصادی و نان‌آوری بسیار ساده بود و مشاغل بسیار هم معدود و معمولاً" در دست مرد بود، پس این مرد است، نه زن، که نان‌آور خانه و خانواده است و اجمالاً" زن از این دیدگاه تحت حمایت اوست ولی نه اینکه بردهٔ او باشد. زن خود به تربیت و نگهداری فرزندان و انجام کارهای خانه از جمله آشپزی و مشارکت در کارهای نیمه اقتصادی می‌پرداخت و نقشهائی را ایفا می‌کرد ولی هرگز صدقه‌خوار مرد نبود، زیرا اگر بر حکم قانون تقسیم کار اجتماعی، کار وی به طور مستقیم و مؤثر نان‌آوری نبود، ولی قابل تبدیل به پول و نان بود. به همین جهت هم ضرورتی در بین نبود که سهم او از ارث همسان با سهم مرد باشد. یعنی که مرد هرآنچه را به طور اضافی از ارث می‌برد، قهراً و شرعاً باید صرف افراد متعلق به خود کند، مخصوصاً زنان که خود او بنا بر طبیعت امور اجتماعی و به حکم دستورات قرآنی مسئول حمایت آنهاست. از جهت دیگر اگر قرآن به حق بیشتری برای مرد در مقایسهٔ با زن آن هم در مسئله ارث قائل است، هرگز هم منع نکرده است که پدر در زمان حیات خود بیشتر یا همهٔ دارائی خود را به دختر(ان) خود بدهد و پسر(ان) را محروم کند. این را هم باید اضافه کرد که بر خلاف تصور عام که زن مسلمان باید رخ ننماید و پشت پرده نشیند و در سلولی روزگار گذراند، در صدر اسلام زنان تا آنجاکه مقدور بود و مخصوصاً در جهاد و دفاع در کنار مردان بودند. نقشی که حضرت زینب بر اثر فاجعهٔ کربلا بازی کرد و ادب پروری حضرت سکینه دختر امام حسین (ع) در مدینه و تدریس بعضی از زنان مسلمان فاضل در مساجد بغداد در قرن دهم هجری همهٔ نشانهٔ هویت استحقاقی و واقعی زن در یک جامعهٔ اسلامی آگاه و بیدار و دور از تحجر است.[۴۷]

با وجود این، به علت استثمار مرد از زن ـ که اساساً ربطی به نص صریح قرآن و سیره و سلوک پیغمبر (ص) و خلفا و امامان و بسیاری از دینیان طراز اول نداشته است ـ هویت زن و طرز تلقی دیگران از او جنبه‌های بسیار منفی به خود گرفته است که هرگز منطبق با واقعیت هویت وی نیست. در ایران از زن به عنوان «ضعیفه» نام می‌بردند و او را هم «عورت» ـ که ستر آن قهری است ـ تصور می‌نمودند. این برداشتها و تصورات هرگز تنها به افراد «بیسواد» یا «متحجر» مربوط نمی‌شود، زیرا که پایه‌ای در آراء و عقاید بزرگان شعر و ادب دارد. برای مثال، با اینکه «حکیم ابوالقاسم فردوسی» را در برخی از محافل و مجامع ایرانی به حد پرستش می‌ستایند، از یاد می‌برند که او چگونه به تحقیر مقام زن و فردیت و هویت او پرداخته بود، که به مناسبت و بی مناسبت به «تجرید» و «تعمیم» می‌گفت:

- زنـان را از آن نـام نـاید بـلند   که پیوسته در خوردن و خفتنند
- زن و اژدها هـر دو در خـاک بـه   جهان پاک از این هر دو ناپاک به
- زنـان را ستائی، سگـان را ستای   که یک سگ به از صد زن پارسای
- کِه را در پَسِ پـرده دخـتر بـوَد   اگـر تـاج دارد، بـداخـتر بـوَد
- کسـی کـو بـوَد مـهتر انـجمن   کَـفَن بـهتر او را ز فـرمان زن
سیاوش ز گفتار زن شد به باد   خجسته زنـی کـو ز مـادر نـزاد!

و زمانی هم که آن «حکیم» به شکلی حقی برای زن می‌شناسد و هویتی در جامعه بشریت برای او قائل می‌شود، آن را به طور مشروط و مقید قلمداد می‌کند که حتی اقرار به آن حق یا هویت یا «هنر» بی معنی و اثر می‌گردد، آنجا که می‌گوید:

زنان را همین بس بود یک هنر   نشینند و زایند شیران نر

یعنی که اگر زنی دختری بزاید که بعدها به عنوان یک مادر خود «شیرنر»ی را تقدیم جامعهٔ مورد تصور فردوسی کند، او بر عکس حکم خود فردوسی «باهنر» نخواهد بود که در اصل به عنوان یک «شیرنر» از شکم مادر نزاده بود.

البته فردوسی نه اولین و نه آخرین شاعری بود که آن تصور را در مورد

هویت زن و نقش زن در جامعه داشت.

پیش از او همشهری او، «اسدی طوسی»، گفته بود:

زنـــان چـــون درختـند سـبز آشکـار
ولیک از نــهان، زهــر دارنــد بــار
زن ارچــه دلیــر است و بــازو دست
همان «نیم مرد» است هر چون که هست

سیّد جلیل‌القدری چون ابومعین حمیدالدین ناصر خسرو ـ که او هم در ردیف «حکما»ی ادب فارسی است ـ می‌گوید:

زنان چون ناقصان عـقل و دینند / چــرا مـردان ره آنـان گـزینند؟
مگوی اسرار حال خـویش بـا زن / که یابی راز فاش از کوی و بـرزن
بــه گـفتار زنـان هـرگز مکـن کـار / زنــان را تــا تـوانی مـرده انگـار

«حکیم» دیگری، که ابوالمجدود سنائی باشد، می‌گوید:

حـمله، بـا شـیرمرد هـمراه است / حیله، کار زن است و روبـاه است

از حکیم مولوی مثنوی هم بشنو سخن که می‌فرماید:

هر بلا کـاندر جـهان بـینی عـیان / بــاشد از شـومی زن انـدر مـیان

شیخ سعدی شیرازی نه تنها از قافله عقب نمانده، بلکه در نظم و نثر پیشی هم جسته است:

چـــو زن راه بـــازار گـــیرد، بـزن / وگـر نـه، تـو، خـانه نشـینی چـو زن
گـر از راسـتی بگـذری، خـم بـود / چـه مـردی بـود، کـز زنـی کـم بـود؟
تو زن نو کن ای خـواجـه هـر نـوبهار / کــه تـقویم دیـرینه، نـاید بـه کـار!

و وقتی که همین «سعدی» حداقل زن «پارسا» را ـ بر خلاف فـردوسی، بـه شرحی که رفت، به شکلی مورد اعتنا قرار می‌دهد، شرط و شروط خود را اعلام می‌دارد.

زن «خوب»، «فرمانبر»، «پـارسا» / کــند مــرد درویش را، پـادشا!

در قابوسنامه می‌خوانیم که: «دختر نابوده به. چون ببود، یا به شوی یا بـه گور».

اوحدی کرمانی ـ که او را نیز «حکیم» خوانده‌اند ـ بر آنست که:

چـون بـه فـرمان زن کـنی ده و گـیر / نــام مــردی مـبر، بـه نـنگ بـمیر
زن چـو بـیرون رود بـزن سـختش / خــودنمائی کـند، بکـن رخـتش
ور کــند ســرکشی، هــلاکش کــن / آب رخ مــی‌برد، بــه خـاکش کـن

نظامی گنجوی که لطافت کلامش در وصف عشق تلخ و شیرین شیرین و فرهاد و خسرو معروف است، با وجود این، اظهار نظر می‌کند:

زن چــیست؟ نشــانه‌گـاه نـیرنگ / در ظــاهر صلح و در نـهان جـنگ
در دشـــمنی آفت جـــهان است / چون دوست شود، بلای جان است
چـون غـم خـوری، او نشـاط گـیرد / چــون شــاد شــوی، زغـم بـمیرد
ایــن کــار زنــان راست بــاز است / افســون زنـــان بـــد، دراز است

و باز هم اضافه می‌کند:

به «گیلان» در، چه خـوش گـفت آن نکـو زن:
مـزن، زن را، چـو خـواهـی زن، نکـو زن
مـــزن، زن را، ولی چـــون بـــر ســـتیزد
چـــنانش زن کـــه هـــرگز بـــر نـخیزد!

جامی هم زبان باز می‌کند و می‌گوید:

چـــو عـیسی تـا تـوانی، خـفت بـی جـفت
مــــده نـــقد «تـــجرد» را زکــف مـــفت!

و می‌افزاید: زن، چه باشد نـاقصی در عـقل و دیـن
هـــیچ نـــاقص نـیست در عـــالَم چـــنین!

شاعران معاصر که از «روشنفکری» و «رفع حجاب» و آزادی زن و حقوق زن صحبت می‌کنند، به یک اعتبار با همان دید فردوسی و نظامی و سعدی، برای مثال، به زن نگاه می‌کنند و «نظم می‌سازند» و «شعر می‌گویند»:

محمد تقی بهار در وصف گریزِ رضاشاه پهلوی در مقابل «مُتّفقین» که بر حق است، بناحق گوشه‌ای به زن می‌زند و می‌گوید:

«شاهی» که بس به مردی خود افتخار کرد
همچون «زنان» ز هیبت دشمن «فرار» کرد!

و رهی معیری در یک مثنوی که ظاهراً قصهٔ عشق ناکام خود را در آن بازگو می‌کند، می‌گوید:

الهی! در کمند زن نیفتی   واگر افتی، به روز من نیفتی
زنان در مکر و حیلت گونه‌گونند   فریبند و زیانند و فسونند
نه تنها نامراد آن دلشکن باد   که نفرین خدا بر هر چه زن باد!

نظام وفا هم در قطعه‌ای، زن را مدح و ذم می‌کند ولی بنا را بر مذمت می‌گذارد و به همین شکل نتیجه‌گیری می‌کند:

یکی پاک آئینه، قلب زن است   که چون صفحهٔ صبحدم روشن است
همی تا که بنشینی‌اش رو به رو   در آن عکس تو اوفتد مو به مو
ولیکن چو برخاستی ناگهان   نماند ز تو دیگر آنجا نشان
به جای تو آنجا نشان زآن کس است   که چون میوهٔ تازه و نورس است
دریغا! دل زن بود اینچنین   که نه مهر برجاست او را، نه کین
دلی راکه نه مهر و نه کینه است   «جماد» است، هر چند آئینه است!

در قرآن، سورهٔ النمل (۵۹ ـ ۵۸ : ۱۶) و سورهٔ التکویر (۹ ـ ۸ : ۸۱)، می‌خوانیم که چگونه برخی از «اعراب» (بدویان) در مناطق خاصی از شبه جزیرهٔ عربستان در پیش از اسلام خبر دختردار شدن خود را به فال شوم می‌گرفتند. به همین دلیل هم گاهی به «وئد» (زنده به گور کردن) نوزادان دختر می‌پرداختند. این امر طبعاً مبتنی بر جهل بود ولی مرتکبان آن ظاهراً برای توجیه گناه خود ملاحظات «اخلاقی» را ـ که مبادا نوزاد دختر در بزرگی به فساد اخلاقی دچار شود ـ و «اقتصادی» ـ که در فقر معیشت خلاصه می‌شود ـ پیش می‌کشیدند. البته اگر قرآن کریم این کار ناشایست را بر ملا و تقبیح نمی‌کرد، شاید

کمتر از آن در کتب دیگر یاد می‌شد، زیرا که این دخترکشی پیش از «اعراب» در میان پاره‌ای از اقوام دیگر هم وجود داشت. کما اینکه تا امروز هم بعضی از هندوان آریائی غیر مسلمان به کشتن دختران یا به سن خود می‌پردازند، زیرا قادر به تدارک مخارج و جهیزیه عقد و عروسی آنها ـ که به عهدهٔ خانوادهٔ دختر نگون‌بخت است ـ نیستند. به هر حال اگر بی اعتنائی به حرمت و شخصیت و حقوق زن و ابراز هویت او در مقابل مرد در هر جامعه‌ای که باشد، شرم‌آور است، کشتن دختران بیگناه به هر دلیلی که باشد از مرز شرم می‌گذرد، که یک عمل جنائی است و قصاص و کیفر خود را به دنبال دارد.[۴۸]

در زمینهٔ هویت اجتماعی افراد در رابطهٔ با جنس آنان و تبعیض خاصی که در این مورد بر زنان اعمال می‌شود تا هویت همه جانبهٔ آنها را تحت تأثیر قرار دهد، از زبان یک زن ادیب و فاضل و روشن ضمیر (پروین اعتصامی) ـ که اگر بنا بر علو طبع و مناعت نفس و نیافتن همسرِ در خور ازدواج نمی‌کرد، او را «ترشیده» می‌گفتند و البته ازدواج دو ماه و نیمهٔ غیر دلخواهش هم به طلاق زودرس انجامید ـ می‌توان گفت که: «کس چو زن در معبد سالوس زندانی نبود.»

چنین نکوهش غیر واقعگرایانه از زن - که قطعاً هویت او را در مقابل مرد متزلزل می‌سازد و او را از حالت همتایی و همسری به درجهٔ پایینی کاهش می‌دهد - در بسیاری از جامعه‌ها و فرهنگها نیز دیده می‌شود. برای مثال، در فرهنگ معاصر عرب همین دید در مورد زن دیده می‌شود. نزار قبانی شاعر معروف - که اخیراً وفات یافت - به شاعرِ زن و غزل معروف است. با وجود این، گاهی زنان را آنچنان در شعر خود مجسم می‌کند که گویی آنها صرفاً «هم بستر» و «مادر» محض‌اند که از «نوک پستانهایشان» (حلمات، جمع حِلْمَةْ) می‌توان «هرم»ها ساخت. از جهت دیگر، طبق سنت مرد عرب معمولاً به نام یکی از فرزندان خود نامیده می‌شود که «کنیه» اوست. ولی گاهی اگر فرزند اول «دختر» باشد، مرد رغبت چندانی نشان نمی‌دهد که او را به نام دخترش «مکّنی» کنند و مثلاً وی را «ابو لیلی» بگویند. گاهی هم پس از حصول بر فرزند پسر، نام او را به جای نام دختر بزرگتر که به اصطلاح جا افتاده است - به عنوان کنیه قبول می‌کند. در مواردی هم دیده شده است که پدر را - و حتی کسی را که هنوز ازدواج نکرده یا اصلاً فرزند دار نشده است - به اسم فرزند مذکر - غیر واقعی

می‌خوانند و مثلاً وی را «ابو حسین» می‌گویند در حالی که اصلاً چنین حسینی در بین نبوده است. از جهت دیگر، در میان بسیاری از عربها رسم است که مجموعهٔ پسران و دختران کسی را به عنوان مذکر «اُولاد» ذکر می‌کنند، گویی که همهٔ آنها پسرند و دختری و دخترانی در میانشان نیست و نیستند. البته این اجمال حتی در صرف و نحو دیده می‌شود، بدین معنی که در جمع، ضمیر مذکر به گروه زن و مرد اطلاق می‌شود. این را هم اضافه کنیم که گاهی مَردان عرب با دید انتقادیِ محض، زنان را «بنات النسوان» (دخترانِ زنان) خطاب می‌کنند؛ به این معنی که از کسی که مادرش زن است (و خود او هم زن!)، بهتر از این نباید توقّع داشت!

در فرهنگ (اسلامی) عرب و عجم، زن بالاجمال نقش دوم و منزلت اجتماعی دوم را پس از مرد دارد و این خود کاهش دهنده و مبهم سازندهٔ هویت واقعی فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی اوست. البته زن از لحاظ بیولوژیکی و طبیعت خلقت هویت متفاوتی نسبت به جنس مرد دارد و با توجه به این خصوصیات و مسائل مربوط به «حیض» و «آبستنی» و «وضع حمل» و «شیردهی» و تربیت و تغذیه فرزندان است که زن قهراً دچار ناراحتیها و حساسیتها و ضعفهای جسمی و روانی می‌گردد و گاهی هم به حد فرسایش تدریجی یا زود رس می‌رسد. اما این حالت هرگز جنبهٔ ضعف انسانی یا اخلاقی یا فرهنگی یا علمی ندارد و نباید بر مبنای آن به زنان فضل و فخر «مردانه» فروخت و هویت اجتماعی آنها را از نوع «درجهٔ دوم» به حساب آورد.

تقریباً در همهٔ فرهنگها، مردان مایلند که با زن جوانتر از خود ازدواج کنند. در فرهنگ شرقی و مخصوصاً اسلامی غالباً دختر عمو و دختر عمه و دختر خاله مکلف می‌شود که با پسر عمو یا پسر عمه یا پسر خاله ازدواج کند، حتی زمانی که به او عشق و علاقه‌ای ندارد ولی عکس حالت چندان اجباری نیست. اگر زن به تدریج به سن پیری بگراید یا حتی به سبب آبستنیها و زایمانها به طور زودرس فرسوده شود و دچار پیری زودرس گردد، مرد به فکر «تجدید فراش» می‌افتد. شاید هم به همین دلیل است که حتی در غرب، زنان مایل به افشای سن حقیقی خود نیستند و اغلب، با جراحی پلاستیک و آرایشهای عجیب و غریب و غلیظ و رقیق به پنهان‌سازی پاره‌ای از آثار پیری زودرس می‌پردازند که نوعی

«مکانیسم دفاعی» برای حفظ و حمایت منزلت خود در مقابل شوهر یا جامعهٔ مردان (و حتی زنان دیگر) به طور کلی است. البته چه در جامعهٔ شرقی و چه در جامعه غربی گاهی دیده شده است که زن متمایل می‌شود که با مرد قدری مسن‌تر از خود ازدواج کند که ظاهراً به تجربه و پختگی او نیاز دارد؛ یا اینکه از یک دید روانی محض ممکن است همسر به شکلی در شمایل نقش پدر - که مورد احترام زن است - ظاهر شود تا نسبت به او به دیدهٔ احترام نگاه کند. این امر طبعاً در تحکیم مبانی خانواده و استمرار رابطهٔ محکم بین زن و شوهر مؤثر واقع می‌گردد.

با وجود این، در غرب «پیشرفته» هنوز و هنوز مردان زنان را به مناسبت و بی مناسبت «گیرلز» (دخترا=Girls) خطاب می‌کنند که نوعی مسامحه مبتنی بر پایین آوردن اسم و رسم آنهاست. کمااینکه خود زنان غالباً به مجموعهٔ دختران و پسران و گاهی حتی به گروه دختران (بدون پسران) «گایز» (پسرا «مردا»= Guys) خطاب می‌کنند و هویت خود را به طور «اسمی» و «ضمیر»ی تحت تأثیر آنچه «مذکر» و «مردانه» است قرار می‌دهند.

در اردیبهشت ۱۳۷۷، خانم «هیلاری کلینتون» (بانوی اول آمریکا) - که گویا از زمان تحصیل در دانشگاه نوعی «سمپاتی» نسبت به فلسطینیها داشته است، تحت احساسات و شرایط خاصی، گفته بود که وقت آن رسیده است که فلسطینیها در غزه و کرانه غربی رود اردن و قسمتهای دیگر یک دولت مدرن برای خود داشته باشند. این گفته را خیلی‌ها «مردانه» تلقی کردند. از جمله دکتر حنان عشراوی - که یک زن روشنفکر و سیاست پیشه فلسطینی و استاد دانشگاه است - در تفسیری خطاب به خانم کلینتون گفت که خیلی سرافراز است که این گفته قبل از زبان مرد، بر زبان یک زن جاری شده است. (این نیز ناگفته نماند که خانم هیلاری کلینتون که اخیراً خود را برای کاندیداتوری سناتوری در حکومت فدرال از ایالت صهیونیست‌خیز نیویورک آماده کرده بود، وی را سیاستی دگر آمد. بدین ترتیب وادارش کرده‌اند تا پیشاپیش از نقل مکان سفارت آمریکا از «تل اویو» به «القدس» دفاع کند و همین شهر را «پایتخت» رسمی اسرائیل اعلام نماید که چنین گفته‌اند و کرده‌اند؛ و این خود حتی بر خلاف موضع سیاسی رسمی حضرت رئیس جمهوری همسر است!)

به هر حال، با توجه به کشفیات اخیر علمی در مورد مغز و کارکرد آن، زنان و مردان به طرق مختلف می‌آموزند و تصور می‌کنند و از امور و مسائل استنباط می‌نمایند. این امر به فعالیت متفاوت در سلولهای مغزی مربوط می‌گردد و منشأ یک اختلاف و تفاوت است ولی نه برتری و با هوشی یکی نسبت به دیگری از میان این دو گروه است. این داده‌ها باید بر تفاهم هر دو گروه نسبت به یکدیگر بیفزاید و مخصوصاً مردان را متقاعد سازد که آنها در مقابل زنان رادمردان نیستند، بلکه تنها «مردان»اند و این تفاوت، امری علمی و بیولوژیکی است ولی منشأ و دلیل هیچ برتری نیست. با وجود این، تا علم و حلم و آگاهی و درجهٔ مدنیت انسانها به طور عام و مردها به طور خاص به حداعلای خود نرسد که تبعیض علیه زن را - به صرف اینکه «زن» است و «مرد» نیست - نزداید، هویت متفاوت مبتنی بر جنس، همچنان ادامه خواهد یافت. در نتیجه هویت اجتماعی زن، چنانکه باید، منطبق با ماهیت و حقیقت بیولوژیک او نخواهد بود و این خود فی حد ذاته نقصی در روابط متعادل بین دو نصف جامعهٔ بشری است و در حد خود به بحران می‌انجامد. سخن آخر در این بحثِ هویتیِ مبتنی بر جنس را می‌توان به یک ضرب المثل انگلیسی (امریکایی) اختصاص داد و از خلال آن به نقش متفاوت و هویت مختلف - و نه برتر یا بدتر - زنان و مردان در مقابل یکدیگر پی برد. این ضرب‌المثل بر تفاوت موجود بین دو کلمهٔ «house» و «home» دور می‌زند که اولی بیشتر به مفهوم «ساختمان» بر مبنای «تیرآهن» و «آجر» و «گچ» و «سیمان» و «در» و «پنجره» و «پی» و «سقف» است و دیگری به مفهوم «خانه» و «منزل» از دید سکونت «خانواده» و نظم و نظام و شبکهٔ ارتباطات اجتماعی است. با توجه به این توضیح، ضرب المثل می‌گوید:

«Men make houses, women make homes»

«مردان، خانه - به مفهوم ساختمان - بنا می‌کنند و زنان، خانه - به مفهوم منزل و موطن و خانواده - پی ریزی می‌نمایند.» به عبارت دیگر اگر مردان «سیمان» خانه‌اند، زنان «شیرازهٔ» گروه ساکنان آن «خانه»اند، یعنی «خانواده» خیلی دقیق‌تر و واقعگرایانه‌تر می‌توان از قول یک صاحبنظر غربی اضافه کرد و گفت: «مرد، تنها نیمهٔ یک جفت است.» این خود مفهوم «زن - مردی» (Androgyny) را می‌رساند، به این معنی که در زندگانی اجتماعی مرد و زن

مکمل یکدیگرند.

۸. ایدئولوژی

ایدئولوژی، یا «العقائدیة» به زبان عربی، مجموعه‌ای بهم پیوسته از معتقدات و مفاهیم است که هدف آن تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی به منظور شناخت تحلیلی آنها و اتخاذ موضع یا موقف مناسب در برابر آنهاست. صرف نظر از دقت و رسایی این تعریف، ایدئولوژی برای کسانی که آن را دارا هستند و بدان به راستی متعهدند، نقش بارزی در شکل گرفتن هویت اجتماعی به معنی عام و چگونگی تجلی و تبلور آن، در وجوه و سطوح مختلف، بازی می‌کند. با توجه به همین وضع، ایدئولوژی گاهی به سرزمینها و محدوده‌های بومی یا محلی یا ملی یا میهنی یا مذهبی یا دینی یا طبقه‌ای منحصر و محدود می‌گردد؛ گاهی هم بر یک کلیت جامع‌تری - که ممکن است کل جامعهٔ بشری باشد - دلالت می‌کند. ایدئولوژی یک متغیر اجتماعی است با یک پوشش سیاسی که بروز آن و پهنهٔ آن متأثر از تطورات و تحولات فکری و فرهنگی و اقتصادی و اخلاقی یک جامعهٔ معین در یک ظرف خاص زمانی و مکانی است. ایدئولوژی، بنا به تعریف، همیشه عوامل «ایده‌آل» در خود دارد: از یک طرف «مدینهٔ فاضله» افلاطونی دو هزار و پانصد سال پیش را شامل می‌شود که در آن سه طبقهٔ بسیار متمایز (فلاسفه/خردمندان، نظامیان، دیگران از جمله بردگان) وجود دارند؛ از طرف دیگر جامعهٔ «بی طبقه» مارکس را.

روی هم رفته، ایدئولوژی خواه جهان شمولی باشد یا محدود، به فرد و گروه هویت مشخص‌تری می‌دهد و از او و گروه بازیگر بالنسبه آگاه و فعال می‌سازد. ایدئولوژی، گاهی از یک «کافرِ» غافل «مؤمن» پدید می‌آورد و زمانی از همین به ظاهر مؤمن و روحانی و افلاکی یک ناسیونالیست دو آتشه، یا یک نژاد پرست، یا یک کمونیست جهاندار یا یک کاپیتالیست و «میراث خوار استعمار» به‌وجود می‌آورد. در راه ایدئولوژی و به حکم تعهد التزام بدان، گاهی فرد یا گروه از جان خود می‌گذرند. (مال و مقام که جای خود دارد)، یا اینکه به خاطر همان مال و مقام از جان دیگران نمی‌گذرند. ایدئولوژی گاهی آزادی نسبی فرد و گروه را فراهم می‌سازد و زمانی هم همین آزادی را در مرتبهٔ اجمال می‌گذارد یا اصلاً «به

مهمیز می‌کشد.» برای مثال، همان نهضت «فمینیزم» یا زن تصوری یا زن مداری غربی، تصور روشن‌تری از زنان برای خود زنان و جامعه به دست می‌دهد و هویت آنان را مشخص‌تر می‌سازد. در جهت دیگر، «حزب کمونیست» بنابر انتقاد خود «لنین» از آن، به جای اینکه به عنوان «وسیله» برای تحقق هدف عمل کند، خود «هدف» شد و در نتیجه سرنوشت فرد و گروه را تحت کنترل خود در آورد که سرانجام نتایج آن را دیدیم. این امر در مورد هر ایدئولوژی روحانی یا مادی بیش و کم صدق می‌کند، زیرا به نظر می‌رسد که ایدئولوژی در «رحم» خود به «جفت» تعصب خود فرصت نشو و نما می‌دهد تا به شکلی به «تحجر» برسد که خود مرگ تدریجی ایدئولوژی است و پیدایی بحرانی از نوعی دیگر.

در فرهنگ اسلامی، ایدئولوژی دینی، به مصداق: «ان الدین عند الله الاسلام» جنبهٔ جهانی دارد؛ زیرا هم به کسانی که بالفعل مسلمانند ناظر است و هم دیگران که «بالقوه» مسلمان تصور می‌شوند و باید یا شاید که در آینده این بالقوه بودن «فعلیت» یابد به عبارت دیگر: «بیا به رود بپیوند، اگر هدف دریاست». در چهارچوب این فرهنگ به طور کلی، و نه تنها از یک دیدگاه شیعی و علوی محض، می‌توان یک تجربهٔ هویتی دینی را در قالب سیاسی ایدئولوژیک آن مورد توجه قرارداد و آن موضع و موقف امام حسین (ع) در دشت کربلا بود. به راستی که او دیگر چاره‌ای - و به قول امروزیها «آلترناتیو» دیگری - پیش خویش ندید تا از جان خود نگذرد؛ زیرا او می‌بایست یا به زور نیزه و شمشیر تن به بیعت یزید بدهد یا مردانه جان دهد، زیرا که حتی فرصت مراجعت به مدینه را از دست او گرفتند. به راستی، او بر حق بود که شهید راه حق گردد و از بحبوحهٔ همان شهادت بگوید: «إنی لا اریٰ الموتَ إلّا حیاةً و لاحیاةَ معَ الظالمینَ الّا برَما».

این یک موضع و موقف، عقیدتی و ایدئولوژیک بود که نه تنها به امام حسین و یاران هویت انسانی و اسلامی و اجتماعی جاویدان بخشید، بلکه به عنوان یک نقطهٔ عطف تاریخی در زمینهٔ حرکتهای اصیل سیاسی جهانی خواهد ماند. خمیر مایهٔ آن موضع و موقف هرگز تعصب و تحجر و مقام و منصب نبود، بلکه تلاش و جهاد و دفاع انسان آگاه و ملتزم و متعهد از حقوق حقهٔ خویش و جامعه و گروه بود. بی‌شک احمد شوقی با توجه به آن مثالِ عقیدتی و هویتی اعلیٰ بود که چنین سروده است:

قف دون رأیک فی الحیاة مجاهداً   ان الحیاة عقیدةٌ و جهادُ

(مجاهدوار در روند زندگی به پای عقیدهٔ خویش بایست، زیرا که زندگی خود عقیده‌مندی و از خودگذشتن است.)

در همین زمینه نیز می‌توان به گفته‌ای از «لئونید برژنف» رهبر «اتحاد جماهیر شوروی» سابق - صرفنظر از کارنامهٔ آن اتحاد و آن جماهیر و آن شوراها و خود آن «لئونید» - استناد کرد که در اوائل دهۀ ۱۳۵۰ شمسی خطاب به آمریکاییها می‌گفت: «در زمینهٔ عقیده، همزیستی مسالمت‌آمیز وجود ندارد.»[۴۹]

می‌توان چگونگی ارتباط تأثیر ایدئولوژی سیاسی در قالب هویت مردمان مختلف ایرانی را با ذکر مثالی در مورد «ترکها» مورد تأمل قرار داد. با توجه به آنچه می‌خوانیم و می‌شنویم و می‌بینیم، این ترکان هموطن، خواه «پارسی گوی» و «بخشندگان عمر»اند (تعبیر حافظ)؛ خواه ترکی را به عنوان زبان مادری صحبت کنند، خواه «قاراشمیشی» از این و آن به اضافهٔ عربی قرآنی، در رابطه با کشور یا ملت «ایران» و کم و کیف این رابطه (یا شاید عدم آن) به سه گروه متمایز تقسیم می‌شوند. گروهی خود را «آذری» می‌دانند و آریایی و ایرانی و حتی هم زبان آذری را و هرآنچه آذری را در مرحلهٔ آخر قرار می‌دهند. آنها برآنند که «آذری» یا «آزری» یک زبان آریایی است و آشنایی آنان با زبان ترکی -که بالضرورة ترکی استانبولی و ترکی ترک نیست - عَرَضی است نه ذاتی یا ملی. به عبارت دیگر، آنها بر اثر برخورد با ترکان و سلطهٔ طولانی ترکان در ایران و مناطق مجاور - سلطه‌ای که هم ترکان غزنوی و غزو سلجوقی و قراقوینلو و آق قوینلو و افشار و قاجار و شاید حتی صفوی و دیگران را شامل می‌شود - با زبان و فرهنگ ترکی آشنا شده‌اند و این شده‌اند که هستند و به شکلی تغییر هویت داده‌اند. به همین دلیل آنها زبان فارسی را در معنی عام زبان مادری خود تلقی می‌کنند، گرچه بعضی در میان آنان اصلاً فارسی نمی‌دانند. در این پردهٔ عقیدتی، ایران میهن «آریائی» و این گروه از «ترکان» است.

گروه دوم کاملاً در طیف مخالف قرار می‌گیرد. ترکان ایرانی (و غیر ایرانی) این گروه معتقدند که ترکند و تورانی و اینکه زبان فارسی در طول تاریخ یا به آنها تحمیل شده یا اینکه براثر مجاورتها و برخوردهای فرهنگی و نظامی و اداری

چندین صد ساله با فارسها و تحکّم آنها با زبان مادری ترکی مخلوط گشته یا در کنار آن آموخته شده و به همین دلیل هم زبان ملی و مادری ترکی را تحت تأثیر قرار داده است. با توجه به این، آنها نه تنها «استقلال» از ایران را، و نه «تجزیه» از آن را – و پیوستن به آذربایجان شمالی (یا اران) آنسوی رود «ارس» را طالبند، بلکه به وحدت همهٔ ترکان به معنی «پان ترکیسم» یا «پان تورانیسم» قائلند. گروه سوم عقیده‌ای و منزلتی بینابینی دارد. ترکان این «خط» می‌گویند که خواه آنها در اصل ترک و تورانی باشند یا آریایی و ایرانی و آذری، به هر حال آنها در پهنهٔ کشور ایران و جامعهٔ کثیرالمله ایرانی فرهنگ و زبان و لهجه و تاریخ و سنن مشخصی دارند که آن را از هر یک از اقوام ایرانی دیگر، از فارس گرفته تا گیلکی، متمایز می‌سازد. به همین دلیل آنها باید به عنوان یک اقلیت قومی به حقوق خود مختاری فرهنگی و یا سیاسی برسند.

اکنون صرف نظر از تحلیل دقیق هر یک از این سه موضع و ایدئولوژیک و سنجش حقّ و حقانیت هر کدام – که در اینجا ربطی به ما ندارد و صلاح مملکت خویش را خسروان و «اصلان»های ترک مورد بحث دانند – چند نکتهٔ زیر را در رابطه با تفاوت هویتی مبتنی بر این «سه خط» طرح می‌کنیم، تا نشان دهیم گرچه ایدئولوژی پرتوی بر هویت می‌افکند ولی گاهی خود منجر به تیرگی یا ابهام در این هویت می‌شود.

اولاً: اگر همهٔ ترکان ایران را که در مناطق اردبیل و تبریز و ارومیه و زنجان و قزوین – و در هر جای دیگر کشور – زندگی می‌کنند، در نظر بگیریم، با توجه به مواضع سه گانهٔ بالا نمی‌توانیم «هویت» واحدی را برای آنها قائل شویم. همین تفاوت در تعریف گروه و انطباق یا عدم انطباق آن با هویتِ «واقعی» یا «ایده‌آلی» یا «متصور» بروز بحرانی را در زمینهٔ منشاء، تکوین و تطور و در نهایت شکل و وضع اجتماعی کنونی و تجلی هویت سیاسی را در بین خودِ ترکها سبب می‌شود – و البته که سبب شده است.

ثانیاً: در رابطه با همین «قاراشمیش هویتی عقیدتی» تکلیف «قشقائی»هایِ در اصل ترک چه می‌شود که تجانس چندانی با آن ترکها ندارند و در یک انزوایِ

جغرافیایی به سر می‌برند. این امر شامل هرگروه ترک دیگری می‌شود که در زاویهٔ دیگری در ایران به حال انزوا، زندگی می‌کند.

ثالثاً: ترکمنها را چه باید کرد. آنها درکل تصور و تصویر مربوط به ترک در کلیت «تورانی» قرار دارند. اما از یک طرف یک اقلیت ملی یا قومی ایران هستند و از طرف دیگر در اصل و ریشه به جامعهٔ «ترکمنستانی» آن سوی مرز، «جمهوری ترکمنستان» همسایهٔ ایران وابسته‌اند. علاوه بر این، با توجه به موضع آن جمهوری، یعنی خود را بیشتر «ترکمن» می‌داند یا تورانیِ یا «پان تورانیست»، بر هویت تراکمهٔ ایرانی مزبور نیز اثرگذار خواهد بود.

این آشفتگی عقیدتی هویتی بیش و کم در مورد همهٔ گروههای ایرانی دیده می‌شود. برای مثال – و به عنوان مثال دوم – «کرد»ها را در نظر بگیریم. گروه «کرمانشاهی» آنان آریایی و ابوابجمعی توده‌های فارسی جامعهٔ ایرانی و شیعی مذهب است و گویش کردی خود را نیز دارد و البته که مبارزهٔ پیروز آن برای اعادهٔ نام «کرمانشاه» «نیمه سره» به جای «باختران» کاملاً «سره» معروف است. گروه معروف به «سنندجی» که آریایی نیز هست ولی خود را جدا از قوم «پارس» می‌داند برای او زبان کردی زبانی مستقل و نه گویش است و از لحاظ دینی «سنّی» است و البته که چند صباحی هم که شده مزهٔ شیرین یا تلخ یا «گس» استقلال سیاسی را در فراخنا یا تنگنای «جمهوری مهاباد» هم چشیده است ولی حالا استقلال و آزادی را برای ایران و «خودمختاری» را برای کردستان آرزو می‌کنند. این هم بماند که حوادث سالهای اخیر نشان داده است که آب ایدئولوژیهای سیاسی کردان غیور ایران و ترکیه و عراق و سوریه به یک جوی نمی‌رود و هر کدام از آنها با توجه به مناسبات خود با کشور متبوع و دخالت اجانب و تجارب تاریخی، گروهی غیر متجانس است و البته هویت قبیله‌ای خاص خود را دارد و هویت اجتماعی متفاوتی بر آن مترتب است.

به عنوان سومین و آخرین مثال از «بلوچها» صحبت می‌کنیم. این گروه در اساس یک واقعیت منسجم و متجانس قومی یا ملی است. اکنون به عنوان دو اقلیت ایران و پاکستان قرار دارند. هر گروه از آنان ممکن است مایل به استقلال خود یا هر دو گروه با هم باشد تا هویت سابق آنان اعاده گردد. از جهت دیگر، در میان سیاسیون پاکستان کسانی هستند که طرفدار تجزیه بلوچهای ایران، نه به

منظور استقلال، بلکه به قصد انضمام آنها با بلوچهای پاکستان است. در اینجا «دعوا بر سر لحاف ملا» معنی خاص خود را پیدا می‌کند. اما آنچه مسلم است این است که هویت بلوچی در شرایط سیاسی درون مرزی و برون مرزی کنونی منطبق با ذات آنها نیست، مخصوصاً آنجا که خط سیاسی یاعقیده ایدئولوژیک گروههای مختلف این مردم یا این خلق یا این ملت را مورد نظر قرار دهیم.

در خاتمهٔ این بحث باید یادآور شویم که از لحاظ ایدئولوژی سیاسی اکثریت مردمان مختلف ایرانی به طور عام در یک صفت کلی مشترک هستند و آن «دین اسلام» یا «فرهنگ اسلامی» است. اما چون اسلام به معنی دین باشد یا فرهنگ خاص ضد ملیت و قومیت نیست، بنابراین در فراخنای این دین می‌توان هویت گروهی غیر دینی را نیز مورد توجه قرار داد. به همین جهت، در ایران گروههای مختلفی یافت می‌شود که در عین وفاداری به اسلام و دینداری خواهان هویت سیاسی خویشند. همچنانکه دیگرانی وجود دارند که اگرچه به گروههای مختلف ملی یا قومی مربوطند ولی بنابر ایدئولوژی سیاسی هویت جامع‌تر و شامل‌تری را دنبال می‌کنند. یعنی که تا آن ایده و عقیده سیاسی تحقق نیابد، هویت آنها انطباقی با واقعیت موجود اجتماعی آنها نخواهد داشت. آنها از لحاظ هویتی به زن آبستنی می‌مانند که هنوز هویت مادر شدن را نیافته است و در عین حال چون آبستن است، نا مادر هم نمی‌تواند تلقی شود. ولی آنچه مسلم است این است که این زن حامله عملاً از حلقهٔ همجنسان خود که نه فرزند دارند و نه آبستن‌اند خارج شده است. روی هم رفته تأثیر ایدئولوژی سیاسی بر هر یک از گروههای قومی و ملی و دینی ایران، از جمله «فارس»های مسلمان و زردشتی، واضح است. این تأثیر سیاسی سیمای خاصی به هویت اجتماعی می‌بخشد و تمایز گروهی را سبب می‌گردد که از یک دید مثبت و سازنده است و از دید دیگر منفی و شاید هم مخرب باشد. با توجه به این وضع که در تحلیل نهایی چه کسانی یا چه سازمانهایی هویت عقیدتی ما را ترسیم می‌کنند، هویت مزبور گاهی حتی برای خود ما روشن نیست. به همین دلیل، می‌توان گفت که یک گروه اجتماعی زمانی می‌تواند به هویت اجتماعی بیش و کم مشخص و منطبق با واقع برسد که قبلاً از خودآگاهی تاریخی مناسبی برخوردار شده باشد. ما این موضع را تحت عنوان مستقلی بحث خواهیم کرد ولی پیش از آن به بحث جنبهٔ

«ملیت» می‌پردازیم که در روزگار ما در میان ناسیونالیستها خیلی دهن پرکن است.

۹. ملیّت (قومیّت)

هویت اجتماعیِ گروهی امروزی نیز با «ملیت» هم متجلی می‌شود. ملیت به مفهوم «قومیت» (تبار به اصطلاح نژادی - فرهنگی) همیشه وجود داشته است. اما به مفهوم یک دولت مرتبط به یک ملت و برعکس، پدیده‌ای نوین در تاریخ طولانیِ جامعهٔ بشری است. از ظهور «ملت» به این معنی (و مفاهیم مربوط چون «ملیت»، «ملی گرایی»، «مرزهای ملی»، «دولت ملی» و «دولت - ملت») به معنی سیاسی - نه دینی - آن فقط کمی بیش از دویست سال می‌گذرد. تا پیش از این، افراد و گروهها بیشتر به فرقه یا مذهب یا دین و البته که قبیله و قریه و شهر و ده و ایالت و ولایت منتسب بودند و در رابطهٔ با همین انتساب، هویت مربوط را به دست می‌آوردند - امری که تا امروز هم به طور قاطع از بین نرفته و به اشکال مختلف پدیدار می‌گردد. به همین جهت هم در گذشته، غالباً چند «ملیت» یا «قومیت» در کنار هم در یک «سرزمین» یا در چهارچوب یک «امپراطوری» زندگی می‌کردند و البته که اختلافات و مناسبات خود با یکدیگر را هم داشتند. جالب این است که گاهی گروهی حاکم بر همهٔ آنها خود «تیره»کوچکی بود که نسبت به آن «سرزمین» هم بیگانه بود، اما با قدرت نظامی «موفق» به آن «حاکمیت» غالباً عاری از «مشروعیت» می‌شد.

مفهوم سیاسیِ آنچه «ملی» به معنی امروزی، ابتدا در اروپا به وجود آمد. در واقع ریشهٔ این ظهور می‌توان در زوال تدریجی قدرت فئودالی و اقتصاد کشاورزی و سرانجام گسترش امر تجارت و مبادله اقتصادی (Merchantilism)که مقدمهٔ ظهور اقتصاد کاپیتالیست بود ولی «دولت» بر آن «کنترل» زیادی داشت، مربوط می‌شد. این نظام اقتصادی، پیدایش و گسترش شهرها که هستهٔ اولیهٔ آنها در اروپا همان «Bourg» بود (و بورژوازی هم از اینجاست). این اقتصاد قدرت و کنترل حاکم را افزایش داد و رقابتهای حکام و جنگهای محلی و داخلی را پیش آورد. به عبارت دیگر، ریشهٔ ملی گرایی هرگز در زبان و فرهنگ و تبار و نژاد نبود، بلکه در کنترل اقتصاد محلی بود و به دست آوردن هرچه بیشتر سود و ثروت. به تدریج عوامل «ملی» و فرهنگی به عنوان دلایل دیگری، جهت کنترل

اقتصادی هرچه بیشتر مورد توجه قرار گرفت. به همین جهت هم قدرتهای اروپایی چون فرانسه و انگلیس و اسپانیا و پرتقال و آلمان و ایتالیا و هلند و بلژیک و ... برای کنترل منابع ثروت دراروپا با هم به رقابت و جنگ افتادند. این امر تدریجا" به عنوان یک پدیدهٔ جدید - یعنی استعمار - دامن قاره‌های آفریقا و آسیا و «برجدید» و به طور کلی هرآنچه غیر «اروپایی» بود شد. روی هم رفته، ملی‌گرایی و ملیت با توجه به این سابقهٔ تاریخی و ریشه و خمیرهٔ اقتصادی - و نه نژادی - با انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹/م) به مرحلهٔ بارزی رسید. ظهور ناپلئون بناپارت و جنگهای اروپایی و خاورمیانه‌ای (در فلسطین و مصر) او و قد علم علم کردن انگلیسها علیه او، هیأت و هویت «ملیت» را در چهارچوب مرزهای سیاسی و جغرافیایی به عنوان «مرزهای مقدس ملی» که ظاهراً گروههای تباری و زبانی همگونی و یکپارچه را در خود جای می‌دهد، مشخص‌تر ساخت و بعدها مورد «تقلید» خاورمیانه‌ایها، برای مثال، قرار گرفت.

با وجود این، پس از گذشت بیش از دو قرن، اروپائیان - که ابتدا به خاطر همین مرزهای ملی - و در واقع منافع اقتصادی - دهها جنگ داخلی و قاره‌ای و بعد دو جنگ بین المللی به خود و جامعهٔ بشری تحمیل کرده بودند - پس از جنگ جهانی دوم به سوی تأسیس یک «جامعهٔ اقتصادی» اروپایی قدم جلو گذاشته و تا امروز به نتایج حساب شده و مطلوبی رسیده‌اند. جالب این است، که هم منافع اقتصادی درگذشته آنها را به جنگ و تجزیه اروپا وادار کرده بود و هم اینکه این وحدت جدید آنها قبل از هرچیز به خاطر حفظ منافع اقتصادی در مقابل آمریکا و ژاپن و چین و قدرتهای اقتصادی دیگر بود. معهذا، با اینکه اساسا" این جامعهٔ اروپایی بر مبنای منافع و تعاون اقتصادی پی ریزی شده است، به تدریج جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی را در برگرفته و در قالب «پارلمان اروپایی» هویت قانونی مشخص‌تر و جامع‌تری دارا شده است. جامعهٔ اروپایی هم اکنون، برای تک تک اعضای خود پوشش اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و نظامی مطمئن‌تری به وجود آورده، پوششی که با گذشت زمان گسترده‌تر می‌گردد. در واقع، اروپائیان از طریق «شکافتن» آنچه «ملی» است، «طرحی نو» به اسم «جامعهٔ اروپایی» در انداخته‌اند که بر قوانین و مقررات منسجم و حساب شده و واقع گرایانه و هدف دار مبتنی است. این طرح و این

جامعه، به تدریج معنی و مفهوم عمیق‌تر و واضح‌تری به هویت گروهی و «ملی» آنها در چهارچوب قارهٔ اروپا و مخصوصاً اروپای غربی - در مقایسه با دیگران - خواهد داد و از اهمیت انتساب به مرزهای محدود ملی و کشوری خواهد کاست. این «مدینهٔ فاضله» تخیل خام نیست، بلکه آثار و معیارها و کاربردهای آن به خوبی محسوس و ملموس است و شاید هم در شکل نهایی خود وحدتی غنی‌تر از وحدت «ایالات متحدهٔ آمریکا» عاید اروپائیان خواهد کرد، زیرا که هم تعدد فرهنگی و زبانی پشتوانهٔ آن است و هم اینکه از نضج سیاسی و بین‌المللی به مراتب بیشتری نسبت به آمریکا برخوردار است، گیرم که تکنولوژی آمریکا پیشرفته‌تر است و ماشین نظامی آن رونده‌تر.

علیرغم این، باید اعتراف کرد که سازمان یا نظام سیاسی حاکم بر همهٔ کشورهای جهان نه «اتحاد فدرالی» مانند «ایالات متحدهٔ امریکا»ست و نه «جامعه‌ای» به شکل «جامعهٔ اروپا»، بلکه همین نظام «دولت ملی» یا (national state) است. معهذا تقریباً همهٔ کشورهای آسیایی و افریقایی و امریکای لاتین هنوز در آن الگو یا نظام یا سازمان «حل» نشده‌اند و هویت ملی تام و تمام نیافته‌اند. علت این امر به این مربوط می‌شود که تقریباً هرکدام از کشورهای مزبور یک «ملت» یگانه و یکتایی را - یعنی ملتی یک تباره و بی چون و چرا و بی کم و بیش و بدون «تتمه» از یک طرف و «زائده» از طرف دیگر - تشکیل نمی‌دهند. اغلب مرزهای به ظاهر «مقدس» سیاسی - جغرافیایی امروز که «مام میهن» در درون آن‌ها چون جنینی در رحم «ساردین» شده است، از لحاظ وحدت و شمول زبانی و فرهنگی و تباری و تاریخی و جغرافیایی و اقتصادی هم تفرقه اندازند و هم اینکه جامع و کامل و تام و تمام نیستند. به عبارت دیگر، اغلب این کشورها دچار «حذف» نادلخواه بعضی از آنچه «ملی» است گشته‌اند و در عین حال آنچه را «نا ملی» و «اجنبی» است، به هر شکلی که بود و شد، در شکم خود جای داده‌اند. به اصطلاح منطقیون، کشورهای مورد نظر از لحاظ عامل «ملی» نه «مانعةالجمع»اند و نه «مانعة الخُلُو» زیرا که دو یا چند کشور هم مرز ممکن است در اصل یک واحد گستردهٔ فرهنگی و قومی و زبانی و «ملی» بودند که تحت شرایط تحمیلی استعماری و غیر ان به چند واحد یا کشور یا ملت جدید «تجزیه» شده‌اند، یا اینکه شکل‌گیری آنها هرگز بر مبنای ضابطهٔ ملی قابل قبول

صورت نگرفته است. به همین دلیل، در چهارچوب همین مرزهای به اصطلاح ملی جدید، همهٔ گروههای تشکیل دهندهٔ یک کشور یا یک ملت، به یک تبار و یک ملت و یک زبان تعلق ندارند، هرچند که یک زبان «ملی» به عنوان زبان «دولتی» به گروههای غیر هم تبار، آن هم به حساب زبان ملی و فرهنگ تباری خود آنها، تحمیل شده است.

البته در اینجا باید بین مفهوم «ملیت» (nationality)، به معنی قانونی و پاسپورتی و تابعیت از یک طرف و به معنی قومی و فرهنگی و زبانی یا «ملی» از طرف دیگر قائل به فرق شد، گو اینکه انطباق آن دو با هم نیز ساری و جاری است. بدین ترتیب که «ملیت» یک «کرد عراقی» - برای مثال - از لحاظ قانونی و تابعیت و گذرنامه معنی صحیح «تابعیت» را - یعنی تابعیت دولت یا کشور عراق را - می‌دهد، اما به معنی «ملیت» عراق «عرب» نیست، که «کرد» کرد است و «عرب» نیست. اما یک عرب نجفی یا کربلایی هم از لحاظ «ملیت» و هم از لحاظ «تبعیت»، عراقی است و عرب است. همچنانکه یک عرب خوزستانی «تبعهٔ» ایران است ولی همانند هموطن «کرمانی» خود که قاعدةً هم «تبعهٔ» ایران است و هم از لحاظ «عِرقی» و زبانی «فارس» و «آریایی» و «ملی» است، نیست و در «هویت» «ملی» آنها تفاوت و تمییز موجود است.

با توجه به این تفاوتهاست که باید گفت کشورهای امریکای لاتین، از کشور مکزیک در شمال گرفته تا کشور شیلی در جنوب، چنان اشتراک در زبان (اسپانیولی یا در چند مورد پرتقالی)، دین (مسیحیت)، مذهب (کاتولیک) و تبار (اروپایی/امریکایی) دارند که اگر یک کلیت واحد «ملی» را تشکیل ندهند، حداقل می‌توانند دو کلیت ملی مبتنی بر زبان را به وجود آورند. البته میلیونها آمریکایی بومی (سرخپوستان) در مجموعهٔ این کشورها وجود دارند که هرگز نمی‌توانند «ملی» به معنی اروپایی به حساب آیند ولی به هر حال بومی سرزمین‌اند و «تبعهٔ» کشور مربوط. این امر هم شامل سیاهپوستان افریقایی مهاجر و غیر مهاجر - یعنی آنهائی که به عنوان «برده» به خدمت عناصر نژاد پرست سفید گرفته شده بودند - می‌گردد که خود نیز تابعان کشورهای مورد نظر است ولی از لحاظ ملی و تباری وضعیت دیگری دارند. خلاصه اینکه، «مرزهای ملی» کشورهای امریکایی لاتینی مزبور، تنها به معنی «جغرافیایی -

سیاسی» ملی است، و نه به معنی فرهنگی و تباری که خود بنابر تعریف، ریشه و اساس ملیت است. اینکه کشورهای مزبور هرکدام سمبل ملی چون «پرچم» و «روز استقلال» و «سرود» دارند، حقیقت مزبور را نفی نمی‌کند، بلکه تنها توجیه کنندهٔ تجزیه‌های تحمیلی یا من‌درآوردی است. در کشورهای آفریقایی غیر عرب، وضع هم بر همین عنوان است، زیرا همهٔ آنها به نژاد سیاه مربوط می‌شوند؛ ادیان مشترک آنها بومی و اسلام و مسیحیت است؛ و زبان آنها یا «ملی» آفریقائی (مثلاً، سواحیلی، بانتو، صومالی، امهار) و یا فرانسوی و انگلیسی است که در اصل از طرف استعمارگران اروپایی تحمیل شده بود.

اما این «مرزهای ملی» بیش از هرجای دیگر در میان کشورهای عربی آسیایی و افریقایی نه‌تنها خاصیت «ملی» ندارند، بلکه در بیشتر موارد ساختگی هستند. این مرزها به مردم عرب تحمیل شده است. این مردم هم یا از قدیم «عرب» «بودند» یا در جریان زمان و به هر شکلی که بود عرب «شده‌اند». بر این مرزهای «مشخص» و گاهی هنوز «نامشخص» و مورد تنازع معمولاً یک پرچم چند رنگ، یک سرود ملی یا «النشید الوطنی» یک شیخ یا امیر یا سلطان یا ملک یا رئیس جمهوری -که خود غالباً به مردم تحمیل شده - و یک «دُستور» (قانون اساسی) صحه می‌گذارد که در واقع نفی کلیت جامع «ملی» عرب است که همان حاکم - ان‌شاءالله غیرمستبد و غیرظالم - و همان رژیم یا دولت - ان شاءالله غیر وابسته یا دست نشاندهٔ امریکا و انگلیس - خود را مظهر و جلوهٔ آن می‌داند و «حامی» مقدسات آن. اگر «مصری»ها و «سوری»ها و «عراقی»ها و «یمنی»ها را عرب بدانیم -که عموماً هستند - «ملی» بودن آنها را در چهارچوب سیاسی-اقتصادی خود نمی‌توانیم به عنوان «عرب» به حساب آوریم، زیراکه نه یک دولت ملی و احد را تشکیل می‌دهند و نه در زیر یک پوششی قرار دارند که هویت قاطعهٔ آنها را به عنوان «عرب» تضمین می‌کند. اگر «دولت ملی» بر مبنای آنچه «ملی» است پی ریزی شده باشد تا آن را استحکام بخشد و با اتکا بر آن، به هویت پر مغز و معنی برسد، دولتهای ۲۲ گانه عرب نفی آن هویت را می‌نمایند و عملاً - چنانکه در قضیهٔ فلسطین و جنگ شمارهٔ ۲ خلیج دیده‌ایم - همین نتیجه هم حاصل شده است. اگر کشورهای پر زرق و برق مزبور و رهبران مستقل و دست نشانده و قوی و ضعیف ولی به هر حال مستبد آنها به راستی به «ملیت» و «ملی

گرایی» و «مرز ملی» و تمامیت ارضی به معنی جامع و شامل «عربی» آن اعتقاد می‌داشتند، می‌بایستی یک واقعیت سیاسی ملی جغرافیایی واحد را - مانند ایالات متحدهٔ آمریکا یا حداقل «جامعهٔ اروپایی» - به وجود می‌آوردند و نه اینکه «جامعهٔ کشورهای عرب» را، که از روز نخست (۳۰/مارس/۱۹۴۵) «مُحتَضَر» زاده شده و همیشه و همچنان مشرف به موت است. اما آنچه در این رهگذر «پوچ» است، آنچه «عرب» هست، نیست، بلکه آنچه ۲۲ کشور یا دولت ملی این و آن گروه «عربی» است که گاهی حتی با پاسپورت معتبر عربی، دخول به آنها حکم یک جرم جنایی را دارد. سخن این است که هویت ملی عرب در چهارچوب کشورهای مختلف عربی با ذات خود منطبق نیست. اما هویت یک عرب در چهارچوب کشور خود البته که جنبهٔ ملی را به معنی «مصری» یا «سوری» یا «عراقی» یا «یمنی» یا «سودانی» و... دارد.

روی هم رفته درخصوص تجلی هویت ملی در پوشش اجتماعی می‌توان به تأکید و استنتاج چند نکته زیر پرداخت. اولاً: نظام یا سازمان یا الگوی سیاسی مسلط بر مردمان مختلف در جهان امروزی همان ترتیبات «دولت ملی» یا «دولت - ملت» (nation-state) است که در حال حاضر ۱۹۰ واحد آن عضو سازمان «ملل» متحد است. ثانیاً به علت تعدد و تنوع گروههای ساکن در چهارچوب همان «دولت ملی»، آنچه به راستی «ملی» است غالباً فقط توصیف کننده و در برگیرندهٔ گروه یا رژیم حاکم و زبان به اصطلاح «ملی» اوست - زبانی که به دیگران به عنوان زبان «دولتی» تحمیل شده است. این امر هم بزرگترین کشور (چین) و هم مقتدرترین کشور (امریکا) و هم یکی از کوچکترین کشورها را (قطر) شامل می‌شود و به جز دو سه مورد بی استثناست.

ثالثاً: چون عملاً هر گروه «ملی» یا «قومی» نمی‌تواند و نمی‌شود که به ایجاد یک ملت و یک کشور مستقل بپردازد، کشورهای ملی کنونی باید با توجه به تعدد و تعداد و تنوع قومیت‌ها و ملیتهای تابع و جمعیت هر یک از آنها به تبعیت از کشور قدیم التأسیسی چون سویس [۵۰] و کشور جدید التأسیسی چون آفریقای جنوبی [۵۱] اداره شوند تا هر گروه انسانی مورد نظر با توجه به فرهنگ و زبان ملی خو به طور قانونی و عملی هویت ملی خود را در چهارچوب یک

کشور واحد باز یابد.

رابعاً: با توجه به آگاهی عمومی روزافزون مردمان مختلف در سطح جهان و در سطح یک کشور در مورد جامعه انسانی و جامعهٔ «ملی» از یک طرف و با توجه به اهمیت حداقل تئوریک عوامل دین و سوسیالیسم و وحدت منطقه‌ای و قاره‌ای و جهانی از طرف دیگر - که چتر پوششی انسانی وسیع‌تر را در مقابل آنچه «ملی» محدود است شامل می‌شود - به نظر می‌آید که در آینده مردمان یک کشور بیشتر به پدیدهٔ «میهن دوستی» اهمیت خواهند داد تا «ملی‌گرایی». زیرا که وطن به همهٔ آنها تعلق دارد و «حب» آن نشانه‌ای از «ایمان» است در حالی که سنگ «شکننده» و گاهی «خرد کننده» ناسیونالیسم را فقط گروه و گروههای خاصی بر سینهٔ (با کینه) خود می‌زنند. فراموش هم نباید کرد که ناسیونالیسم بر دو رکن استوار است، یکی فرهنگ ملی و دیگر سرزمینی میهنی یعنی که در یک رکن آن همهٔ مردمان یک کشور شریکند.

خامساً: مرزهای ملی امروزی - حتی اگر میهن «دوستی» در آنها به حد میهن «پرستی» برسد و حتی اگر ملی‌گرایی در آنها عامل عقیدتی غالب و فائق و مسلط باشد و حتی اگر هر مزار و هر اثر تاریخیِ موجود در آنها صد در صد «مقدس» باشد - دیگر آنچنان که تصور می‌رود این مرزها و هرآنچه در آنها هست از چنان حرمت و قدسیت و «محرمی» برخوردار نیست که آنچه «اندرونی» است بیش از پیش «بیرونی» می‌شود. چشمهای تیزبین الکترونیک اقمار مصنوعی و «اینترنت»های متعدد امروزی خشک و تر و سرد و گرم و دار و ندار و اندرون و بیرون و بقعهٔ مقدسه و مزار شریف و «الحرمین» و «بین» آنها را در می‌نوردد و می‌بیند و آشکارا در ملاء عام و خاص می‌گذارد و آن حریم و حرمت و قدسیت «سنتی» را دستخوش «چشم چرانی» می‌سازد. بدین ترتیب اگر این مرزهای محترم و مقدس ملی از دست اندازیهای همسایگان و استعمارگران و امپریالیستها مصون باشند، از طریق فضا واکسن آن مصونیت به انحاء مختلف خنثی یا حداقل کم اثر می‌شود که در تعرض قدرتها و تطاولهای دیگری است.

اما علیرغم اینهمه تطاول فضایی بر محدوده‌های ملی و این طرز تلقی جدید

از جامعه و دهکدهٔ انسانی، هنوز و هنوز است که هویت بسیاری از ما مردمان با آنچه «ملی» است - چه بالفعل و چه بالقوه - تجلی می‌کند و گاهی هم شکوفا می‌شود، زیرا که برخی هنوز طعم ملیت مستقل خود را نچشیده‌اند. به عبارت دیگر، تکیهٔ ما در اینجا بر آنچه «ملی» است نباید به معنی نادیده گرفتنِ آنچه «قومی» و «اقلیتی» است، تلقی شود. یعنی که شاید تحت شرایط خاصی که اکنون بر هیچ کس معلوم نیست، بسیاری از گروههای قومی یک کشور یکپارچه و یک ملتِ به ظاهر همسان و همگون امروزی به استقلال خود خواهند رسید و سرزمین و پرچم و سرود و حدود ملی خاص خود را خواهند داشت و به عضویت سازمان ملل متحد در خواهند آمد. به همین جهت است که بسیاری از صاحبنظران علوم اجتماعی و سیاستمداران صاحبنظر برآنند که قرن و هزارهٔ جدید با ظهور امواج ناسیونالیستی هم توأم خواهد بود و در نتیجه نقشه‌های سیاسی کنونیِ بسیاری از کشورها از نو «کارتوگرافی» خواهد شد، که باید دید.

اما ملیت و در واقع همهٔ عوامل اجتماعی فوق را هرگز نمی‌توان به عنوان یک تافتهٔ بهم بافتهٔ هویتی تلقی کرد و بر مبنایِ آنها بر هویت خود وقوف یافت، مگر اینکه همهٔ آنها را در رابطهٔ مستقیم با یکدیگر در یک جعبهٔ اسرار - اسرار «بگو» و نه «مگو» - قرارداد. این جعبه، «گذشته» یا «تاریخ» است. بدون اینکه با «تاریخ» به عنوان گذشته شناخته شده و تحلیل شده سروکار پیداکنیم و با آن هم دست و پنجه نرم کنیم، هویت ما صرفاً در گرو واقعیت گذشته - که تار و پود همان هویت است - خواهد ماند. پس، باید که بر جنبه‌های اجتماعی تاریخ یا تاریخ اجتماعی تکیه نمائیم تا بهتر بتوانیم از هویت تاریخی سردرآوریم... و آن که از هویت خود سر در نیاورد، به راستی تنی بی سر خواهد بود.

۱۰. تاریخ / گذشته

تاریخ، یعنی آگاهی بر امور و حوادث گذشته و علل حوادث آنها و استخراج و استنتاج نتایج مشترک مترتب بر آنهاست. به این اعتبار، «گذشتهٔ» ما، خمیر مایهٔ کل هویت ماست، زیرا که، اولاً «آینده» - که هنوز نیامده است - رسماً و عملاً محتوای هویت کنونی تاریخی ما را تشکیل نمی‌دهد و حتی قطره‌ای هم از دریایِ آن نیست. ثانیاً: «حال» هم آنچنان با شتاب در گذر است که پیش از آنکه به

پیشباز آن «آینده» برود، خود ناگزیر به «گذشته» پیوسته و «تاریخی» شده است. وقتی که از یک «لحظه» یا یک «آنِ» پیش صحبت می‌کنیم، در واقع، ما، در «گذشته» را - نه حال را - به خاطر آورده‌ایم. به همین دلیل ساده هم می‌توان به سادگی دریافت که همهٔ پدیده‌های اجتماعی و انسانی و طبیعی، «تاریخی»اند. آنچه گذشتهٔ ما را، یا تاریخ ما را، به ظاهر، از حال ما «جدا» می‌کند، این تصور محض است، که ما چقدر نسبت به آن گذشته، «دور» یا «نزدیک» هستیم. آن، «آن» یا «لحظه» که ذکرش رفت، نزدیکترین «نقطه» به «مرکز» دایرهٔ وجود «حالی» و «کنونی» ماست، و تازه نه خودِ آن مرکز است. اما دورترین «آنِ» مورد نظر، به «ازل» بر می‌گردد که «عالمی است قدیم» و حرفش را هم نباید زد. گذشتهٔ چسبیده به حال (immeditate past) و گذشتهٔ دور از حال (distant past) از یک «طاقه»اند و بر روی یک «خط» قرار دارند، هرچند که نسبت به هم فاصله‌هایی دارند. اما از یک دید تحلیلی، استمرار و امتداد همان «خط» و همان «طاقه» همواره آن اختلاف و فاصلهٔ موجود را به هم پیوند می‌دهد، گویی که فاصله و اختلافی در بین نیست. آیا، مگر مفهوم «تداوم» و «استمرار» و «پیوستگی» و «جریان» و «فرآیند» و «پروسه» (= process) چیزی غیر از این است؟ به عبارت دیگر، شناخت ما از گذشته، به عنوان زمان و مکان و محتوای اجتماعی - انسانی «جعبهٔ» آن، بر «قرب» (Immediacy) آنهم قرب نسبی و یا «دوری» (Distance)، آنهم دوریِ نسبی، مبتنی است. از عالَم «عشاق»، به معنی عشق افلاطونی، در این زمینه، مثالی بیاوریم. «همام تبریزی» می‌گوید:

در میان من و معشوق «همام» است «حجاب»
دارم امید که «آن» هم ز میان برخیزد!

با یک نگاه دقیق و با توجه به آنچه را تا به حال گفته‌ایم، در واقع بین این «همام» و آن «معشوق» - به شکلی که شاعر شعور دارد و تصور می‌کند - هیچ «حجاب» و حاجز و حایل و فاصله‌ای وجود ندارد و هر دو یکی هستند. اما در انتظار «دم»ی هستند که آن آروز را نکنند تا آن حجاب «همامی» از میان برخیزد. ولی آن دم هنوز نیامده است. زیرا که «حال» هنوز به پیشباز آینده نرفته است، با اینکه این یکی هنوز به آن نپیوسته است. «حافظ» هم وقتی که می‌گوید:

«حجاب» چهرهٔ جان می‌شوند غبار تنم
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم

در واقع خود می‌داند که حجابی و غباری در بین نیست ولی آن «دم» رحمتی هنوز نزول اجلال نفرموده است، زیراکه «گذشته» و «حال» و «آینده»‌ای گفته‌اند و به هر تقدیر، علیرغم اتصال و پیوستگی آنها به هم، «لحظه» و «آن» و «دم»‌ی در کار است. شاعر دیگری، بیشتر به مادر این استدلال، کمک می‌کند، زیرا او خود همان «حجاب» را - به «لفظ» نه «معنی» - به زبان صریح‌تری بیان می‌کند، آنجا که می‌گوید:

بسکه با جان و دلم آمیختی
«من» ندانم، «این»، «تو» هستی، یا «منم»!

پس، «هنر» ما در ترسیم واقعیت هویت خود یا هویت منطبق با واقعیت خود، از یک زاویهٔ تاریخی، در این امر خلاصه می‌شود که ما چگونه دریابیم که در «کجا»ِی این «آن» یا آن «این» یعنی «هم مرزیِ» «گذشته» و «آینده» که «حال» باشد، قرار داریم و درکدام مداری از آن درگردشیم. به عبارت دیگر، این «گذشته» -که آن را قهراً و قطعاً باید شناخت و خوب هم شناخت - زمانی می‌تواند «چراغِ راهِ آینده»، البته ضمن گذر از «حال»، باشد که ما خود بتوانیم از این «آن» یا «لحظه» یا «دَم» یا «برزخ» -که همهٔ آنها را به یکدیگر ربط می‌دهند و ضبط می‌کند و «مرج البحرین یلتقیان» سورهٔ الرحمن (آیهٔ ۱۹) را به یاد می‌آورد - سر درآوریم. در غیر این صورت، آن «گذشتهٔ» ناشناخته مانده، هم «چاهِ راهِ» ما به سوی «آینده» خواهد بود و هم وبال حال.

آنچه را تا به حال در ضمن پیوستگی علّی و قهری گذشته و حال و آینده به هم گفته‌ایم، هیچ تعارضی با این معنی منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) ندارد که می‌گوید:

ما «فاتَ»، «مضی» و ما «یأتی» فأین؟ قُم و اغتنم «الفرصة» بین «العدمین»!

این معنی را سعدی تا حدی به این شکل به فارسی آورده است:

سعدیا! «دی» رفت و «فردا» همچنان خواهد گذشت
از میانِ «این» و «آن» فرصت شمار «امروز» را

بدین معنی که آن «فرصة بین العدمین» حضرت علی و این «امروز» شیخ سعدی در واقع همان نقطهٔ زمانی و مکانی، تاریخ اجتماعی ماست که در «نقد حال» خلاصه شده است و باید به درک آن پرداخت و آن را غنیمت شمرد و اگر که چنین نشود، کل حیات عَدَم خواهد بود. از جهت دیگر، اگر غیر از این می‌بود، که صحبت از «مافات» و آنچه «مضیٰ» و «دیروز» و «فردا» بدون ما به ازایِ موضوعی و سببی و علّی خواهد بود که آن خود همان پیوند بین این سه است. در واقع، تأکید بر «قم و اغتنم الفرصة بین العدمین» خود می‌رساند که باید گذشته را خوب شناسایی کرد و از آینده تصور روشنی هم به دست گرفت و چون این هر دو در یک «دم» -که حال باشد - به هم می‌رسند از التقای آنان به این حال باید آگاه شد و استفادهٔ شایان به عمل آورد.

به هر حال، در اهمیت «تاریخ» زیاد گفته‌اند و نوشته‌اند و شنیده‌ایم و خوانده‌ایم. برای تکریم یکی از معلمانم در «دانشسرای مقدماتی اهواز» یعنی مرحوم مهدی صدیقی -که در سال اول «تاریخ» به ما درس داد و اهل سخنوری بود و کتابی به نام «آئین سخنوری» نوشته بود که در آن از سخنوریهای حضرت زینب زیاد یاد کرده بود و بعداً رئیس آموزش و پرورش دشت میشان (دشت آزادگان) شد -گفتهٔ ایشان راکه خود نقل قولی بود، تکرار می‌کنم که:

«آنجا که تاریخ تدریس شود، پیران جوان و جوانان پیر می‌گردند» - و این گفته نیاز به توضیح ندارد. ابوالفضل بیهقی (۳۸۵-۴۷۰هـ) در مقدمهٔ آنچه از تاریخ مفصل او مانده است، می‌گوید: آخر هیچ حکایتی از نکته‌ای که به کار می‌آید، خالی نباشد. یک شاعر عرب -که اسم او بر من مجهول است - این دو بیت نغز و پرمغز و بلیغ و فصیح را در معنی و مفهوم و فایدهٔ تاریخ گفته است:

مَنْ لَمْ یَعی التاریخ فی صَدرِهِ   لم یَدرِ حُلوَ العیش مِن مُرِّهِ
وَ مَنْ وعی اَخبارَ مَن قَدْ مَضی   اَضافَ عُمراً علی عُمرِهِ

(آن کس که سینهٔ او گنجینهٔ تاریخ نیست، بر تشخیص تلخ و شیرینی زندگی قدر نیست؛ و آن کس که او را اخبار گذشتگان بر یاد است، بر عمر خود، عمر

دیگری افزوده است.)

چنانکه قبلاً هم «در مقدمه» اشاره کرده‌ایم، این عبدالرحمن ابن خلدون بود که برای اولین بار به علمیت تاریخ پی برد و تاریخ مفصل خود را بیش و کم بر همین اساس - یعنی شناخت علمی اسباب حوادث تاریخی و تغییر اجتماعی و درک وجوه مشترک آنها - نوشت.

خارج از حوزهٔ فرهنگ اسلامی غربیها هم دیگر گاهی بود که به «اهمیت» تاریخ پی برده‌اند ولی پس از ابن خلدون بود که «علمیت» آن را دریافته‌اند. گفته‌ای که قبلاً از زبان دبیر تاریخم نقل کردم، از آنِ یک صاحبنظر غربی است که اسم او را از یاد برده‌ام. سیسرون (۴۳-۱۰۶ ق.م) می‌گوید: «اگر حوادثی را که پیش از تولد ما رخ داده است، ندانیم، همچنان کودک باقی خواهیم ماند.» ویرجینیا ولف (۱۸۸۲ - ۱۹۴۱ Virginia Woolf) نویسندهٔ انگلیسی، بر آن است که «هر فردی، بعضاً، پیشینیان خویش است». سرانجام این را هم از لرد اکتون (Acton ۱۹۰۲-۱۸۳۴) مورخ انگلیسی نقل کنیم که در غرب انگلیسی زبان به عنوان «قول» یا «رأی فاصل» (dictum) تلقی می‌شود: «کسانی که تاریخ را نخوانند، محکوم به تکرار آن خواهند بود». اما با وجود اهتمام غربیان به تاریخ، به عقیدهٔ صاحبنظران آنها، اولین تاریخی که بیش و کم با یک دید علمی در غرب نوشته شده، همان «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» (The Decline and Fall of the Roman Empire) اثر «ادوارد گیبون» (۱۷۹۷-۱۷۳۴) می‌باشد. مؤلف، در این کتاب - که سالها پیش به فارسی هم ترجمه شده بود - اجمالاً علل و اسباب کلی را که درکار حوادث اجتماعی و سیاسی و نظامی امپراطوری مزبور بود، مورد نظر قرار داد و در این رهگذر نیز مسأله مهم «دگرگونی اجتماعی» را پیش کشید. با وجود این، تنها از دههٔ ۱۹۳۰ به بعد است که تاریخ به عنوان یک «علم» (علم اجتماعی و یا انسانی) مورد توجه قرار گرفته است. یکی از شاخصهای این گرایش جدید، انتشار مجلهٔ معتبری به زبان فرانسه بود که «وقایع تاریخی، اقتصادی و اجتماعی» یا (Annales Histoires Economique et Sociales) نام داشت و «لوسین فیبره» (Lucian Febrre) آن را دایر کرد. نویسندگان این مجله، برای اولین بار، تدوین و تحلیل تاریخ را از «طبقات پایین» جامعه به

بالا شروع کردند و بدین ترتیب به سنت معهود غیر صحیح سابق که در آن فقط به شرح فتوحات و شکستهای امپراطوران و شاهان و امیران و سرداران بزرگ می‌پرداخت و سازندگان اصلی تاریخ - یعنی توده‌ها را - نادیده می‌گرفت، خاتمه دادند. به همین جهت هم، «فرناند برودل» (Fernand Braudel) مورخ آمریکایی، این شیوهٔ علمی تاریخ نویسی جدید را، تاریخ نویسی «نهانی» (Subterranian) نامیده است. امروز هم، تاریخ و تدریس آن در غرب بین «علوم اجتماعی» و «علوم انسانی» در سیر و سیاحت است و قضیهٔ «روانشناسی اجتماعی» را - که مرز مشترک بین جامعه‌شناسی و روانشناسی است - به یاد می‌آورد. به هر حال، باید «گذشته» و «تاریخ» آن را شناخت و بر مبنای تحلیل علمی و علّی این از آن - تا آنجاکه ممکن است - از آن درس آموخت و تجربهٔ نظری اندوخت؛ یعنی که از تکرار خطا احتراز جست و به انجام آنچه در عمل مفید واقع افتاده است - آنهم با توجه به شرایط و فضای روز - پرداخت. ابو جعفر عبدالله رودکی سمرقندی بر حق بود که گفت:

هر که نامُخت از گذشتِ روزگار   هیچ ناموزد، ز هیچ آموزگار

و زمانی هم می‌توان «بر جوی نشست و گذر عمر را» دید و از آن عمرگذران و آن روزگار «غدار» یا «وفاکار» توشه برد و به هویت مشخصی دست یافت که هم آن «تاریخ» واقعگرایانه نوشته شده باشد؛ و هم اینکه ما خود «هشیارانه»، یعنی با اراده و با دیده‌ای بینا و سینه‌ای بی کینه و ضمیری روشن و وجدانی بیدار، پیوند خود را با همان گذشته دریابیم و بر مبنای آن تصویری از آیندهٔ خود در دست داشته باشیم و ارتباط خود را با گروه خودی و گروه غیر مشخص سازیم. بحث اینگونه شناخت و دریافت ارادی هشیارانه را تحت عنوان «خودآگاهی و خودیابی» - به عنوان آخرین جنبهٔ هویت اجتماعی - «لحظه‌ای» دیگر آغاز خواهیم کرد تا خود آن «لحظه» نیز هنوز غوره نشده مویزگردد و هنوز هم به حال نپیوسته، به نوبهٔ خود به گذشته بپیوندد و «تاریخی» شود؛ به گفتهٔ عرب: «فالی هناک»!

۱۱. خودآگاهی و خودیابی

«خودآگاهی» یا «استشعار» یا «وجدان» همان «awawreness» یا به طور دقیق‌تر

«consciousness» است که از یک نظر و به یک اعتبار با «معرفت» و «بصیرت» و «درایت» هماهنگ است ولی الزاماً همیشه چنین نیست. خودآگاهی هم بر مبنای اندوخته‌های و تجربه‌های فردی و گروهی حاصل می‌شود هم اینکه از نهان و نهاد و سرشت خود انسان برمی خیزد. با کشف و شهود به معنی عام پیوند می‌خورد. آیات و دلالاتی چون: «اقرأ باسم ربک الذی خلق... الذی علم بالقلم. علم الانسان مالم یعلم» و «...هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون...» و «... الراسخون فی العلم...» و «... و فوق کل ذی علم علیم...» و «... و من عنده علم الکتاب...» و «ولا تقف ما لیس لک به علم...» و «... و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا...» و «کلا لو تعلمون علم الیقین...» و روی هم رفته حدود ۷۶۰ بار که کلمهٔ «علم» و اشتقاقات مختلف آن در قرآن ذکر شده،[۵۲] بر چند معنی عام دلالت می‌کند: یکی «اطلاع» به طور کلی و دیگری «علم» به معنی دانش و دیگری علم به معنی علم الهی و الهیات و سرانجام علم به معنی آگاهی و هشیاری و بیداری وجدانی یا همان «خودآگاهی» (consciousness) مورد نظر ماست. براثر همین خود آگاهی است که «خودیابی» (self - realization) هم حاصل می‌شود و به همین دلیل، تکیه ما در اینجا بیشتر بر مفهوم اول است. حدیث «انا مدینة العلم و علی بابها» و عبارات و امثالی چون «العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر» و «العلم بلا عمل کالشجر بلا ثمر» و حتی «التجربه فوق العلم» (که قصد همان تجربه حسی و تحققی و اثباتی یعنی «علمی» و نه نظری محض است) همه و همه نه تنها مفهوم «علم» را می‌رسانند، بلکه به طور ضمنی بر خودآگاهی نیز دلالت می‌کنند. وقتی که حافظ می‌گوید:

نه من از بی عملی در جهان ملولم و بس
ملالت علما هم ز علم بی عمل است

قصد او تنها مطلع و با خبر و دانا بودن، بدون خودآگاهی از مسؤولیت مترتب بر تطبیق یا پیاده کردن آموخته‌ها و دانسته‌ها، نیست. انسان ممکن است «عالم» و «علامه» و «فاضل» هم باشد و در راه خود «افاضه» هم بکند و از «رشحات قلم» وی و «نفحات انس» وی خیلی چیز بتراود ولی «خودآگاه» و «واقف به مواقف اجتماعی»[۵۳] و ملتزم و متعهد نسبت به مسائل و مشکلات و بی عدالتیها نباشد.

یعنی به گفتهٔ «هگل» فیلسوف آلمانی، از «روح زمانه» بی خبر باشد. یا به گفتهٔ «سعدی»: «او را خبری شد ولی خبری باز نیامد.» علم‌آموزی و دانش‌اندوزی غالباً یک اقدام و یک مسؤولیت فردی است در یک الگوی گروهی یا طبقه‌ای. اما خودآگاهی نسبت به محیط اجتماعی و زیستی تعهد و التزام فرد را نسبت به خود و گروه و جامعه دربر می‌گیرد. در این بیت که شاعر می‌گوید:

ای که دستت می‌رسد کاری بکن   پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار

همان معنی به چشم می‌خورد. و البته معنی مزبور در این بیت حافظ به خوبی متجلی است:

شهر خالی است ز عشاق، بود کز طرفی
مردی از خویش برون آید و کاری بکند!

در بیت عربی زیر اهمیت خودآگاهی و هدف مترتب بر آن معلوم می‌شود، آنجا که شاعر می‌گوید:

اذا انتَ لَم تنفع فَضُر فانما   یُراد الفتی کی ما یضُر و یَنفعُ

(اگر از تو نفعی به دوست نمی‌رسد، به دشمنی ضرر برسان، زیراکه بر مرد است که به موقع خود سود و زیان برساند.) به عبارت دیگر: «دشمنان را پوست بر کن /دوستان را پوستین».

در یکی از حکایات بوستان سعدی می‌خوانیم:

من از بی نوایی نیم روی زرد
غم بی نوایان رخم زرد کرد
....
....
که مرد ار چه بر ساحل است ای رفیق
نیاساید و دوستانش غریق

خودآگاهی و تعهد و التزام فرد در مورد دیگران به خوبی مشهود است. یعنی که

اگر مخاطب «دمشقی» شیخ سعدی – که ممکن است هم قادر به خواندن و نوشتن نبود – بینش و تعهد سازنده‌ای در مورد حادثهٔ:

چنان قحط سالی شد اندر دمشق — که یاران فراموش کردند عشق

نمی‌داشت، هرگز نه غم بی‌نوایی آنان رُخش را زرد می‌کرد و نه او «عشق» را فراموش می‌نمود؛ که «عشق مقدس»، روحانی باشد یا جسمانی، فراموش شدنی نیست، که آتش آن همچنان در جان و ضمیر انسان شعله ور می‌ماند.

از آن «دمشقی» سعدی که بگذریم به «آریامهر» «دیوید فراست» (خبرنگار و مصاحبه گر «بی. بی. سی») می‌رسیم، که آنچنان در سالهای اخیر سلطنتش از خودبیگانه شده بود و از خودآگاهی محروم، که وقتی که در آخرین مصاحبه در مکزیک که قبل از مرگ با وی شده بود از او پرسید که آیا هیچ می‌دانید که بر سرتان چه آمده است؟ جواب داد: «نه!» به راستی که او نمی‌دانست و در آن جواب صادق بود، زیرا آنچنان غرق «انقلاب سفید» ساختگی و «مأموریت» قلابی «برای وطنش» و «تمدن» توخالی «بزرگ»ش بود و در برج عاج نیاورانی اش غوطه‌ور که هرگز نمی توانست حقیقت اوضاع جامعهٔ ایرانی را درک کند. حتی هم در آن زمان که «شاه» خطاب به توده‌های مردم می‌گفت که «صدای انقلاب» آنها را «شنیده» است، او فقط طنین، یا انعکاس خود آن صدا را – آنهم خیلی دیر – شنیده بود، و نه منشاء ارتعاش اولیهٔ آن را.و در نتیجه بر سر او همان نازل شد که استحقاقش را داشت.[۵۴]

پدیدهٔ خودآگاهی در رابطهٔ آن با هویت اجتماعی و تأثیر و تأثر مترتب ما را به مقایسهٔ بین دو مفهوم «تحصیلکرده» و «روشنفکر» سوق می‌دهد. تحصیلکرده یا «متعلم» (به زبان عربی) و (educated) به زبان انگلیسی، اجمالاً به فرد «با سواد»ی اطلاق می‌شود که مدرک تحصیلی (آموزشی) داشته باشد (و مدرکش معمولاً لیسانس و بالاتر است). «روشنفکر» یا «روشن ضمیر» یا «مُثَقَّف» (که از «ثقافه» یعنی فرهنگ و با فرهنگی است و در زبان عربی به‌کار می‌رود) یا (Intellectual) به زبان انگلیسی کسی را گویند که صرفنظر از مدرک تحصیلی، نسبت به مسائل اجتماعی و زیستی پیرامونی «آگاه» است و بر اثر این آگاهی در قبال آنها احساس مسؤولیت می‌کند و بر اثر این احساس در حد امکان دهانی باز

می‌کند، قلمی به دست می‌گیرد و می‌نویسد و قدمی هم بر می‌دارد، گویی در اندیشه او اندرز «صائب تبریزی» بر کرسی نشسته است:

به سر نیامده طومار عمر، جهدی کن — که چون قلم از تو در هر قدم اثر ماند

در فرهنگ غربی، اجمالاً تحصیل‌کردگان طبقات بالا را (Intellengtsia) می‌گویند. ولی هر فردی که عضو این قشر باشد، اگر هم عالیترین مدرک تحصیلی را داراست، الزاماً «روشنفکر» یا «مثقف» یا (Intellectual) نیست. برای مثال، باید بین طبیبی که تنها هدفش – بر مبنای حرفه و تخصص – معالجهٔ بیماران ضمن اخذ حق‌الزحمه یا مزد از آنان – که حق مطلق و مشروع اوست – و طبیبی که گاهی هم بعضی بیماران «بی بضاعت» را در شهر خود یا حتی آن سوی مرزهای شهری و ملی، به طور رایگان – در راه خدا باشد یا بنا بر ایدئولوژی دینی یا سیاسی یا اخلاقی عام – درمان می‌کند و از جیب خود – علاوه بر نگرفتن مزد – مایه می‌گذارد، قائل به فرق شد. حتی اگر در این مثال، طبیب اول عالم‌تر و فاضل‌تر و حاذق‌تر و مجرب تر از طبیب دوم باشد، توده‌های مردم بیشتر به طبیب دوم احترام خواهند گذاشت که در مقابل مشکلات و دردهای آنان حساس و متعهد است و این تعهد را عملاً به اثبات رسانیده است؛ چه «حرفهٔ مقدس پزشکی» او از مسأله درمان دیگران و در عین حال اخذ حق مشروع خود از آنان فراتر رفته است. بر همین قیاس، گروههای دانشجوی ایرانی که علیه رژیم شاه عملاً قلم و قدم برداشتند و همه با هم صرف نظر از ایدئولوژیهای متفاوت و گاهی متضاد – از جملهٔ اسباب اصلی سقوط رژیم بودند، بر بسیاری از «استادان مبرز» و «تحصیل کرده» و «عالم» و «فاضل» و «علامه» خود که غیر از تدریس و تحقیق و امرار معاش – کاری نمی‌کردند – روشن فکرتر بودند، زیرا «روشنفکری» با مسؤولیت و تعهد در مقابل جامعه مرتبط است و تدریس و تحقیق محض جنبهٔ حرفه‌ای و شغلی دارد.

۱ در این بیت «فریدون توللی» که می‌گوید:

معرفت نیست در این معرفت آموختگان — ای خوشا" دولت دیدار دل افروختگان

«دل افروختگان» مزبور - به استنباط من - همانانند که قبول مسؤولیت اجتماعی را می‌کنند و تقبل این مسؤولیت که عواقب خود را هم دارد، یعنی از دانش آموختگی و فرهیختگی و دانشمندی صِرف فراتر می‌رود؛ زیرا این دانشمندی گاهی «تهی» است که دانش و دانشمندان باید در خدمت جامعه از دیدهای مختلف باشند. همچنان که:

عبادت به جز خدمت خلق نیست　　به تسبیح و سجاده و دلق نیست

تحصیلکردگی و استادی و دانشمندی تنها افاضات مدرسه‌ای نیست، بلکه تلاشهای مؤثر اجتماعی در خارج آن محیط و برای قاطبهٔ طبقات محروم و ستمدیده است. شاید که سعدی در ۷۰۰ سال پیش به همین معنی نظر داشته که گفته بود:

صاحبدلی به «مدرسه» آمد ز «خانقاه»
بشکست عهد صحبت «اهل طریق» را
گفتم: میان «عالم» و «عابد» چه فرق بود
تا اختیار کردی از آن، این فریق را؟
گفت: «آن» گلیم خویش بدر می‌برد زموج
و «این» جهد می‌کند که بگیرد غریق را!

به عبارت دیگر «عالمی» که تلاش نکند تا غریقی را نجات دهد، او خود تنها «عابدی دیگر» خواهد بود که به گفته حافظ «دام می‌نهد» و «سرحقه باز می‌کند تا بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه» و رسوایش نماید. معنی و مفهوم «علم» و «دانشمندی» و استادی» و «تحصیلکردگی» را حکیم ابوالمجد سنایی به این شکل بسیار دقیق و نکته سنجانه بیان می‌کند، آنجا که می‌گوید:

«علم» کز تو ترا نبستاند　　جهل از آن علم به بود صد بار

این همان «از خویش برون آمدن» خواجه حافظ است یا به طور کلی آنچه را ما امروز به عنوان تعهد و التزام ومسؤولیت «عالم» و حتی «غیر عالم» از آن تعبیر می‌کنیم و به شکلی در این گفتهٔ «ویلیام جیمس، فیلسوف و روان شناس آمریکایی آمده است:

«هرکس دوربین‌تر باشد و در فعالیتهایش مقاصد عالی‌تر و وسیع‌تری در نظر بگیرد، در سلسله مراتب انسانی ارجمندتر است. کولی به فکر یک روز است. مرد مجرد در اندیشهٔ عمر شخص خود است. پدر و رئیس فامیل خود را مسؤول زندگی تمام خانواده می‌داند و در تلاشِ فراهم ساختن سعادت آنهاست. یک رجل میهن‌پرست و دانشمند برای چند نسل جامعه خودکار می‌کند و فیلسوفان و پیغمبران برای سعادت بشریت می‌اندیشند...»[۵۵]

بحث خودآگاهی هویتی را نمی‌توان بدون اشاره به «کارل مارکس» - که او خود این مفهوم را به معنی «طبقاتی» آن در فرهنگ غربی مشهور ساخت - به پایان رسانید. در اینجا تنها به دو تعبیر اکتفا می‌کنیم. یکی این است که مارکس خودآگاهی را به معنی وسیع خود به عنوان «زندگی» تلقی می‌کند؛ دیگر آنکه او خود آگاهی را، خود آگاهی طبقهٔ کارگر را، عین انقلاب اجتماعی می‌پندارد. در مورد اول باید گفت با اینکه زندگی مبتنی بر خودآگاهی، برترین شیوهٔ زندگی و والاترین درجهٔ نضج و بلوغ و تکامل آن است، ولی اجمالاً می‌توان بدون این خودآگاهی زندگانی کرد که «کره خر آمدن و الاغ رفتن» نوعی زندگی کردن و عمرگذرانی است. وانگهی دهها هزار سال است که جامعه‌ای به نام جامعهٔ انسانی وجود داشته است ولی هرگز خودآگاهی مراحل اولیهٔ تطور و تحول آن چون مراحل بعدی - از جمله مرحلهٔ زمان خود مارکس نبود. در همان جامعه‌ها بود که انسان هم مبدع و خلاق بود و به ایجاد فرهنگ و بعد تمدن پرداخت. اما در مورد تعبیر دیگر، یعنی خودآگاهی طبقاتی و تقارن آن با انقلاب اجتماعی که باید گفت این امر تا حدی در بعضی جامعه‌ها مانند روسیه و چین و کوبا و ایران پیش آمد ولی؛ اولاً: همهٔ خودآگاهیهای طبقاتی به معنی مارکسیستی نیست و از جمله انقلاب ایران است که خودآگاهی گروههای مختلف را به معنی فرهنگی و دینی و اقتصادی و ملی و قومی و سیاسی در بر داشت. ثانیاً: اگر هم آن خودآگاهی شدت و حدت یابد و رژیم یا طبقه حاکم خود، خودآگاه شود و هشیار گروه، امتیازات زیادی به طبقات مخالف خواهد داد و به تدریج حرکت انقلابی آنها را به عنوان یک حرکت اصلاحی (reformist) تبدیل خواهد نمود. این همین تغییر و تحولی است که معمولاً در جامعه‌های اروپای غربی و آمریکا و کانادا و اخیراً ژاپن و کرهٔ جنوبی مشاهده می‌کنیم. بدین معنی، با توجه به

آزادی بیان و حکومت نسبی قانون، به برخی یا بسیاری از خواسته‌های مشروع طبقاتی و گروهی وقع گذاشته می‌شود و «انقلاب احتمالی» عملاً به یک اصلاح تدریجی تبدیل می‌گردد. با وجود این، این ملاحظاتی را که عنوان کرده‌ایم، هرگز نفی اهمیت و تعریف و تعبیر مارکس را از خودآگاهی گروهی نمی‌کند، بلکه به شکلی تعدیلی از خود آنهاست. و البته از نظر هم نباید دور داشت که مارکس حدود (۱۴۰) سال پیش این عقاید را ابراز داشت. کما اینکه وقتی که به چشم خود دید که چگونه طرفدارانش، یعنی «مارکسیستها» از افکار او تعبیر و تفسیر نادرست به عمل می‌آورند، عکس العمل نشان داد و گفت که او خود «مارکسیست» نیست![۵۶]

به هر حال، در زمینهٔ خودآگاهی باید به افزودن نکتهٔ دیگری پرداخت و آن این است که آگاهی از خود باید با آگاهی از سر و وضع دیگران توأم باشد وگرنه راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا «هویت» گروه بر شناخت آن گروه و تمایز آن با دیگر گروهها پی ریزی می‌شود. به همین دلیل هم باید بر سطوح مختلف آگاهی گروهی انگشت گذاشت. آگاهی مزبور گاهی تنها شامل قراردادن شخص خود، با دیگران هموضع می‌شود وزمانی به حدی از بلوغ و شمول و تکامل می‌رسد که فرد حتی جان خود را در راه گروه خود - طبقه اجتماعی باشد یا گروه دینی، قومی، ملی - قربانی کند، که:

سر که نه در راه عزیزان بود   بار گرانی است کشیدن به دوش

با توجه به همین درجهٔ آگاهی گروهی است که می‌بینیم که بر خلاف تصور و تمنای مارکس، این کارگران جهان نبوده‌اند که به آن درجه از آگاهی طبقاتی رسیده‌اند که رژیم‌های بورژوازی را مخصوصاً بورژوازی امریکا را - سرنگون کنند. بر عکس همان طبقات بورژوا و مسلط و حاکم بودند و هستند که توانسته‌اند تقریباً در همهٔ کشورها علیه کارگران و کشاورزان و کارمندان «دون پایه» و کاسبان نوپا متحد شوند و به تحکیم مواقع و مواضع و منافع خود بپردازند، زیرا که آگاهی آنان بیش از اینان است. علت این امر را هم باید در همان قدرت سیاسی و مالکیت ابزار تولید - که در روزگار ما نیز شامل دستگاههای عظیم و مؤثر و وسایل ارتباط جمعی و تبلیغاتی می‌شود - دانست. از این طریق

است که طبقات بالاتر به آموزش بیشتر و بهتر می‌رسند و وسایل ارتباط جمعی را در راه حفظ منافع خود تجهیز می‌کنند و آگاهی طبقات و گروههای مخالف و مختلف را کنترل می‌نمایند. اگر «دانش» و «اطلاعات» را هر کدام «قدرت» تلقی کنیم، طبیعی است که هر یک از این دو به عنوان گنج شایگان در خدمت طبقات بالا خواهند بود و آگاهی طبقه‌ای آنها را تأمین خواهند کرد. مالکان ابزار تولید و وسایل ارتباط جمعی توانسته‌اند ماشین مجهز تبلیغاتی را به وجود آورند و در راه خدمت به منافع طبقه‌ای خود از آن استفاده نمایند و «شاه» و «سلطان» و «ملک» و «امیر» و «شیخ» و «ژنرال» و «رئیس جمهور» و «حزب حاکم» خود را دهها سال بر اریکه حکومت باقی گذارند، گویی که در هر مورد، حکومت مربوط «موروثی» و «ودیعه الهی» است. البته در همین حال می‌گوئیم که با اینکه شاه ایران و طبقه حاکمش - برای مثال - از همهٔ امتیازات، از جمله ماشین وسیع تبلیغاتی، برخوردار بود و به استثنای دو سه کشوری، با همهٔ کشورهای جهان روابط «مودت‌آمیز» داشت و حمایت آمریکا هم پشت سر او بود، آخرش در مقابل ارادهٔ توده‌های مردم ایران تاب مقاومت نیاورد، زیرا که آگاهی سیاسی و دینی و فرهنگی طبقات و گروههای مختلف آنها به جایی رسیده بود که سرنگونی شاه و دستگاه او را حتمی می‌ساخت... و ساخت. این کم و کیف آگاهی است و نه تنها آگاهی محض - که چاره ساز می‌شود و هویت گروهی را متبلور می‌سازد. وقتی که شاعر بیدار دل روشن ضمیر می‌سراید که:

به زمین برد فرو، خجلت محتاجانم
بی «زر»ی کرد به من، آنچه به «قارون» زر کرد

او در واقع از درد درونی خویش صحبت می‌کند که آگاهی کمی و کیفی او در جان و نهانش کاشته است.

***

در خاتمه این بحث باید گفت که هویت فرد در گروه و جامعه با خود آگاهی و بینش اجتماعی او در مورد محیط اجتماعی و زیستی مربوط پیوند می‌خورد. خودآگاهی مزبور گاهی به عنوان خمیره و زمانی به مثابهٔ شیرازهٔ هویت اجتماعی به مفهوم کلی آن ایفای نقش می‌کند. علاوه بر این، خودآگاهی انسان نسبت به قضایا و مسائل مبتلابه جامعه که ممکن است هم در آینده آن انعکاس

و تکرار یابد، چون «نفس» خود او «رفیع الدرجات» است، یا به عبارت دیگر نسبی و مرحله‌ای و تکاملی است و حد و تصوری برای آن نمی‌توان قائل شد. یعنی که همچنان که‌در این جهان بیکران «شمس» و «قمر» و «لیل» و «نهار» و «منظومهٔ شمسی» و «کهکشان» و سایر منظومه‌ها و کهکشانها در یک فضای بی ابتدا و بی انتها شناورند («...کل فی فلک یسبحون»)، خود آگاهی ما هم ثابت نیست، بلکه در دو کره شناور است: یکی «ذهن» خود ماست و دیگری پهنهٔ گسترده و پیچیدهٔ جامعهٔ انسانی ماست. به همین دلیل هم، این خمیر مایه یا شیرازهٔ هویت اجتماعی ما، خود درگرو متغیرهای متعدد و متنوع دیگری است که گاهی تصور آنها فراتر از آنچه را در «حال» می‌شناسیم، میرود و یک بار دیگر «گوشی را در دست ما می‌دهد» که ما را چه هویتی است، که به راستی: «ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم»!

اما برای اینکه از این تنگنا به شکلی رهایی یابیم، باید اوضاع و احوال و شرایط پیرامون خود را بهتر بشناسیم، یعنی این که شناخته‌های قبلی خود را غربال کنیم. با وجود این، شناخت «حال» هم بدون شناخت «گذشته‌ای» که آن را ساخته و پرداخته است، ممکن نیست. به گفتهٔ صاحبنظری: «هر کس که چشم خود را به گذشته ببندد، در شناخت حال، کور خواهد بود». به عبارت دیگر: برای شناخت «گذشته»، به پیش! باز شناخت این دو هرگز نمی‌تواند تصور اطمینان بخشی از هویت اجتماعی ما با این آگاهی تاریخی بدهد، چرا؟ برای اینکه «آینده»‌ای هم وجود دارد که با گذشته و حال سه حلقهٔ ناگسستنی یک زنجیرند. به طور خلاصه باید گفت که در حالی که «زندگی روی به پیش دارد، از پس شناخته می‌شود» (سورن کیرکیگارد، فیلسوف دانمارکی). سرایندهٔ بیت زیر هم در همین پرده برای «لیلایِ» «ازل» «ابد» و «نقد» خود چنگ می‌زند و می‌گوید:

در میان دو عدم این دو قدم راه چه بود
که کشیدم در این مرحله، بس خواریها!

در این معانی است که ما هم خودآگاهی را متجلی می‌بینیم و هم خودیابی و این خود جوهر و چکیدهٔ هویت ماست. اکنون که ان‌شاءالله، نه به خواری، بلکه فقط با کمی خستگی - دفتر بحث هویت دینامیک چند بُعدی و چند جلوه‌ای را با آن خودآگاهی سه حلقه‌ای‌اش و خودیابی مترتب بر آن را می‌بندیم، باید با

توجه به هرآنچه گذشت «تعریفی» از آن به دست دهیم، هرچند که می‌دانیم تعاریف، مخصوصاً در حوزهٔ علوم اجتماعی، بسیار «نسبی»اند.

ب - تعریف هویت

چنانکه از نظر گذشت، هویت ابعاد متعددی دارد و به اشکال مختلف متجلی می‌شود. اما بنا بر تعریف، آن خود کلیتی واحد و جامع و تام و مانع است. تعریفی که ما در اینجا از هویت به دست می‌دهیم، مبتنی بر یک بعد یا یک جنبه یا یک جلوهٔ هویت نیست، یعنی که تنها ناظر به مثلاً «روان» یا «فرهنگ» یا «سن» یا «شغل» نیست؛ همچنانکه این تعریف با «فرد» سروکار ندارد، بلکه ناظر به «جمع» و «گروه» است. گروه در حد ذاته «اجتماعی» است و می‌تواند «نژادی» - آنهم اگر نژاد هیچ قابل قبول از لحاظ علمی باشد - یا «قومی» یا «ملّی» یا «دینی» یا «سیاسی/عقیدتی» یا «حزبی» و امثال آن به حساب آید. با توجه به این توضیح مختصر می‌توان هویت گروهیِ (اجتماعی) را به شکل زیر تعریف کرد:

هویت عبارت از مجموعهٔ خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی و فرهنگی و روانی و فلسفی و زیستی و تاریخی همسان است که به رسایی و روایی بر ماهیت یا ذات گروه، به معنی یگانگی یا همانندی اعضای آن با یکدیگر، دلالت کند و آن را و آنها را در یک ظرف زمانی و مکانی معین به طور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروهها و افراد متعلق به آنها متمایز سازد.

همچنان که ملاحظه می‌شود، تقریباً همهٔ مفاهیم و عناصر تشکیل دهندهٔ این تعریف، قبلاً مورد بررسی واقع شده است. با وجود این، ضرورت دارد که در اینجا نیز به تأکید یا توضیح چند نکتهٔ دیگر بپردازیم تا تعریف مزبور را از ابهام متصوّر دور نگهداریم.

۱. وقتی که از هویت گروهی صحبت می‌کنیم، «همانندی» یا «شباهت» یا «این همانی» همهٔ افراد با یکدیگر در چهارچوب گروه مورد نظر مطرح می‌شود و نه اختلافات آنها با هم. طبیعی است که هرچه این شباهتها بیشتر و نزدیک‌تر به هم باشد و به حالت «یگانگی» و «وحدت» و «همسانی» برسد - امری که غالباً،

جز در زمینهٔ جنس، (زن یا مرد بودن)، محال می‌نماید - انطباق گروه با ذات خود محقق‌تر می‌شود. آن «محال» نمودن یا بودن هم به این معنی است که به هر حال هیچ قانونی نمی‌تواند حاکم بر امیال یا سلیقه‌های شخص شود، یعنی که حتی افراد صد در صد همجنس و همدین و همزبان و هم مسلک را تفاوتهایی در ذوق و سلیقه است که به هر حال بر وحدت هویتی آنها نمی‌تواند بی تأثیر باشد.

از جهت دیگر، وقتی که در مقام مقایسهٔ این گروه با گروه یا گروههای دیگر برآئیم، آنچه در وهلهٔ اول به چشم می‌آید، اختلاف و ناهمسانی و تمایز است نه همانندی. برای مثال، یک «ایرانی» در قالب «ایران» یا «جامعهٔ ایرانی» با توجه به وجود و موارد مشابهت خود با سایر «هموطنان» سنجیده می‌شود. ولی وقتی که صحبت از «انیران» و «انیرانیها» به عمل می‌آید، اختلاف هویتی او با آن و آنها مورد توصیف و تبیین قرار می‌گیرد. همینطور هم «عرب» در «بیت» خویش با سایر خویشان و هموطنان و هم گروهان مورد نظر واقع می‌گردد. اما وقتی که مراد ما هویت وی با آنکه و آنچه «عَجَم» (غیر عرب» به معنی عام) است، اختلافات بین این دو - و نه همانندیها - مورد تدقیق واقع می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی که صحبت هویت در میان است، انسانها و گروههای تشکیل دهندهٔ آنها با اختلافها و مشابهتها - بر مبنای توافق یا اختلاف - سنجیده می‌شوند و البته که «هرچیزی به جای خویش نیکوست».

۲. ظرف زمانی و مکانی معین که با همان «هر چیزی به جای خویش نیکوست»، ارتباط دارد، همان است که به «موقعیت اجتماعی» تعبیر می‌شود، یعنی آنچه را به انگلیسی (socil situation) می‌گویند و البته هیچ «موقعیتی» (situation) نمی‌تواند غیر اجتماعی باشد که خمیر مایهٔ ابعاد زمانی و مکانی و شرایط روز و روزگار، انسان و فرهنگ اوست. این را هم اضافه کنیم که موقعیت اجتماعی مزبور هرگز ثبات و دوام ابدی ندارد، هرچند هم احتمالاً ازلی بوده باشد. به عبارت دیگر، هویت گروه با توجه به عوامل دلخواهی یا تحمیلی، پیش بینی شده یا ناگهانی، تحت تأثیر قرار می‌گیرد و بر یک شکل باقی نمی‌ماند. این تغییر گاهی تا آنجا پیش می‌رود و تأثیر می‌کند که حتی «تغییر

هویت» را سبب می‌گردد و مثلاً از یک گروه «کمونیست»، «ناسیونالیست» به وجود می‌آورد و یک گروه «ملّی» (ناسیونالیست) را که عاشق یک وجب خاک است به یک گروه مسلمان مؤمن - که روی به افلاک دارد - تبدیل می‌کند.

۳. در این تعریف، سه مفهوم اساسی وجود دارد. یکی جامعه و گروههای تشکیل دهندهٔ آن که حیطهٔ «علم الاجتماع» یا جامعه‌شناسی است. دیگری «روان» که موضوع «علم النفس» یا روان‌شناسی است. مفهوم سوم مربوط نه به فرد (روان‌شناسی) و نه به جامعه و گروه (جامعه‌شناسی) می‌شود، بلکه بر «فرد در درون گروه» ناظر است که موضوع «روان‌شناسی اجتماعی» است. با توجه به تمایز این سه مفهوم ضرورت دارد که قدری در مورد این سه علم تأمل کنیم و تعریف ساده‌ای از هرکدام به دست دهیم تا به نوبهٔ خود تعریف ما را از «هویت» - به شرحی که گذشت - روشن‌تر کند.

جامعه‌شناسی گروههای اجتماعی و روابط متقابل آنها و قوانین و مقررات حاکم بر این روابط را مورد شناخت و تحلیل قرار می‌دهد و بنابراین آن را با «فرد» و «روان» سروکاری نیست.، زیرا که «واحد تعریف» در جامعه‌شناسی «گروه» است، نه «فرد». روان‌شناسی به شناخت «ذهن» و «شخصیت» فرد می‌پردازد و اولویتی به گروه و جامعه و روابط متقابل آنها و ضوابط حاکم بر آن روابط نمی‌دهد. اما روان‌شناسی اجتماعی نه با فرد سر و کار دارد و نه با گروه، بلکه به «فرد در گروه» توجه می‌کند، به این معنی که چگونه گروه، پندار و رفتار فرد را - طبعاً فرد عضو آن گروه را - تحت تأثیر قرار می‌دهد. و البته تصور فرد بدون عضویت ارادی یا غیر ارادی او در گروه محال است. بدین ترتیب روان‌شناسی اجتماعی مرز مشترک جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است ولی مخصوصاً در چهارچوب گروههای کوچک و رو در روی جامعه می‌تواند حوزهٔ علمی مستقل خود را داشته باشد.

۴. با توجه به تعاریف ساده‌ای که از این سه شاخهٔ «علم اجتماعی» به دست داده‌ایم، باید در زمینهٔ روابط متقابل گروهها با یکدیگر و فرد و گروه در مقابل یکدیگر، ملاحظات زیر را خاطر نشان کنیم.

اولاً: روابط گروهها با یکدیگر، معمولاً بر تعاون، رقابت، یا برخورد مبتنی است. جامعهٔ بشری همیشه بر مبنای این سه جنبهٔ رفتاری مبتنی بوده و به تَطَوّر و تحول خود ادامه داده است. به همین دلیل هم، بسته به اینکه در چه مرحله‌ای از زمان، چه جنبه‌ای از آن سه رفتار حاکم است، هویت گروه دچار وضعیت خاص مربوط می‌گردد.

ثانیاً: با اینکه این «گروه» است که پندار و کردار فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما گاهی این خود «فرد» است -فرد استثنائی، طبعاً - که سلسله جنبان می‌گردد و تأثیر قابل توجهی بر خود گروه می‌گذارد. اینجا از تأثیر «شخصیت» در «فرهنگ» و «فرد» در «جامعه» و مسأله رهبری به طور کلی (رهبری دینی، سیاسی، علمی) سخن به میان می‌آید. آنچه هم در اینجا باید افزوده شود موضوع قدرت (سیاسی) است که به زعم «ماکس وبر» جامعه‌شناس آلمانی سه منبع دارد و آن «سنت و فرهنگ»، «قوانین و مقررات» و «الهام بخشی» یا «فرّ» رهبر است. البته منبع قدرت و الهام و سنت فرهنگی و قانونی دیگر که ظاهراً بر «ماکس وبر» و دیگران پوشیده مانده است، همان قدرت یا صلاحیت «علمی» فرد است که در تحلیل نهایی برد با آن است. همچنانکه در فرهنگ اسلامی می‌گوئیم که: «الحقُّ یَعْلوُ و لا یُعْلی عَلیه»، علم هم بر هر چیز دیگر مصداقیت و اولویت دارد و پیدا می‌کند و به «تنویر حق» هم می‌پردازد.

از جهت دیگر، صرفنظر از نقش بارز یک فرد استثنایی در یک گروه بخصوص، معمولاً در هر گروهی این «کادر رهبری» است که پرچم‌دار گروه است. اما در چهارچوب همین کادر رهبری چند و چندین نفری، غالباً تنها چند نفر «انگشت نمایی» وجود دارند که خود بر همان کادر رهبری تأثیر می‌گذارند و هم - از طریق این کادر - به طور مستقیم و غیر مستقیم کل گروه را مورد تأثیر قرار می‌دهند و خط مشی و طرز تلقی و آینده نگری آن را شکل می‌دهند. تأثیر این زبدهٔ زبدگان یا نخبهٔ نخبگان بر گروه، در منطق روان‌شناسی اجتماعی «تأثیر اقلیت» (minority influence) خوانده می‌شود. به تعبیر قرآنی، این نخبگان نخبه می‌توانند همان «فئه قلیلة» باشد که «باذن الله» بر «فئه کثیره» پیروز می‌گردد. البته اقلیت در اینجا معنی خاصی دارد و به معنی متداول «اقلیت» در مقابل «اکثریت»

(قومی یا دینی) نیست؛ زیراکه آن خود می‌تواند هم در همان اکثریت و هم در همان اقلیت - به عنوان یک اقلیت - وجود داشته باشد. مهم این است که هویت ما قطعاً متأثر از این فعل و انفعال نخبگان و نخبهٔ موجود در میان آنان می‌شود و البته بر این تأثیر گذاری و تأثیر پذیری شرایط زیادی حاکم است که ما اجمالاً آنها را در همان یازده جنبه یا جلوهٔ هویت اجتماعی خلاصه کرده‌ایم.

روی هم رفته، با توجه به دید محقق و ناظر و شرایط حاکم و ظرف زمانی و مکانی خاص، هویت ما غالباً متأثر از این امر و وضع می‌شود که با کدام عینک به آن بنگرند: عینک جامعه‌شناسی، یا روان‌شناسی، یا روان‌شناسی اجتماعی؟ این طرز تلقی و این تأثیر و تأثر و این نظاره‌گری را یا به عبارت دیگر تأثیر گروه را بر فرد و جامعه بزرگ را بر گروه و سنجش روابط گروهی را با یکدیگر و سرانجام تبلور هویت را می‌توان با یک ملاحظه‌ای - در این مفهوم «حافظ» به وضوح مجسم دید که می‌گوید:

مکن در این چمنم سرزنش به خود رویی
چنانکه پرورشم می‌دهند، می‌رویم!

و آن «ملاحظه»، یا قید و شرط هم این است که در اینجا نباید تصور کرد که انسان هرگز هیچ اراده‌ای از خود ندارد و تنها دستخوش پرورش و آموزش و نصیحت گفتن و جهت دادن دیگران است. پیش از آنکه گفته مولوی را در اینجا به شاهد بگیریم، یعنی: اینکه گویی این کنم، یا آن کنم / خود دلیل «اختیار» است ای صنم، خود حافظ را به شهادت می‌طلبیم تا اقرار کند و به شکلی گفته خود را تعدیل نماید که او خود جای دیگر گفته است:

چرخ ویران کنم ار غیر مرادم گردد
من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک!

در خاتمهٔ این نوشته مربوط به هویت باید تأکید کنیم که تعریف ما از هویت جنبهٔ پیشنهادی دارد و البته که هم کلیهٔ تعاریف علمی نسبی یا پیشنهادی‌اند و هم اینکه چون خود «هویت» از یک دید خاص «در رهگذر باد است»، و در معرض تفسیر و تعبیر و تغییر و برداشتهای مختلف است، تعریف آن هرگز نمی‌تواند «ثابت» باشد. مطالعهٔ مقالهٔ دیگر، یعنی: «بحران هویت قومی در ایران»

خواننده را بیشتر و بهتر با مسئله هویت - به شکلی که در اینجا طرح کرده‌ایم - آشنا خواهد ساخت. مقالهٔ مزبور می‌تواند محک سنجش «هویت چیست» باشد که به راستی هم هویت پدیده‌ای پیچیده است و هم بحرانی قومی در جامعهٔ ایرانی وجود دارد؛ همچنانکه هیچ جنبه‌ای از حیات اجتماعی گروههای انسانی در هر جامعه‌ای که باشند خالی و مصون از نوعی بحران نیست. این بحران در جوامع در حال رشد و در جوامع رشد یافته و صنعتی شده به خوبی دیده می‌شود و البته که در جامعهٔ سنتی هم وجود دارد ولی تَف و کف آن چندان به چشم نمی‌آید. در عین حال هم تأکید باید کرد که هرگز نمی‌توان یک گروه انسانی را «مجهول الهویه»[۵۷] به حساب آورد؛ زیراکه نه عدم آگاهی صحیح بر هویت به معنی «مجهول» بودن آن است و نه اینکه «بحران هویت» دلیل بر جهل نسبت به آن هویت است؛ زیراکه خود بحران غالباً پدیدهٔ آگاهی ما از خود آن است در غیر این صورت گوئی که آن خود وجودی ندارد و بنابراین ما را هُویتی است که آن را بحرانی در بین نیست.

حواشی

۱. کنجکاوی نگارنده در زمینهٔ «هویت» به پائیز سال ۱۳۳۵ شمسی بر می‌گردد. در آن زمان بود که به علت نبودن دبیرستانی در شهرک یکپارچه عَرَب بستان (شهرستان دشت میشانِ سابق و دشت آزادگان کنونی در استان خوزستان)، از دِهِ خود «ابو چلاچ» (ابو کلاک)، یکه و تنها به یک سفر دور و دراز و پرخطر! به بندر معشور (ماه شهر کنونی) پرداختم و به مدت دو سال در آنجا رحل اقامت افکندم تا ضمن سکونت با خویشان مقیم در آنجا، در دورهٔ اول متوسطه درس بخوانم. در دبیرستان «محمدرضا شاه پهلوی» (آیت الله کاشانی کنونی) بود که خود را در میان اکثریت مطلقی از دانش‌آموزان «عَجَم» (بختیاری، بلوچ، ترک، لُر، فارس، کرد و...) در آن شهر/بندر نفتی «کلافه» یافتم، و این امر در هفته‌ها و ماههای اول برایم طاقت فرسا بود، زیرا هم اینکه بیش از یک ماه از آغاز سال تحصیلی گذشته بود و هم اینکه محیط از هر جهت برایم ناآشنا بود. اما مهم‌تر از همه، من زبان فارسی را با لهجهٔ غلیظ عربی و به شیوهٔ صِرف «کتابی» صحبت می‌کردم و به رموز تکلم روزمره آن هیچ آشنا نبودم. به همین دلیل هم وقتی که خدمتگزاران دبیرستان مرا به دستور رئیس آن به اولین کلاس درس - که فیزیک بود و تازه هم شروع شده بود - برد، گفته‌هایم در پاسخ سؤالات دبیر اصفهانی (آقای سالم، که یادش به خیر باد با آن لهجهٔ بسیار غلیظ اصفهانی!). سبب تبسم آشکار ایشان و خنده‌های جانفزای تقریباً همهٔ جمعیت کلاس هفتاد و سه نفری گردید و از روز اول نوعی وازدگی در من ایجاد کرد... چند ماهی طول کشید تا به نسبت و به تدریج همرنگ جماعت دانش‌آموز شوم (و شاگرد اول آنها در آن سال). با توجه به آن تجربه - که آخرش، پس از تکمیل سال سوم دورهٔ اول متوسطه در دبیرستان قریب اهواز مرا به دانشسرای مقدماتی آنجا روانه کرد - و عشق ناکام جوانی با یک دختر آبادانی و سرانجام علاقه به «حافظ» و بقیه شعرای فارسی، شروع به جمع‌آوری اشعاری کردم که عنوان و یا مضمون آنها حول «کیم من؟» «من چیستم؟» «ما کیستیم؟» و از این قبیل دور می‌زد. این «سرگرمی» تا به امروز هم ادامه دارد و البته که ابعاد و جهات مختلفی به خود گرفته است که معنی زیر تنها یکی از آنهاست:

من چیستم؟ حکایت از یاد رفته‌ای — تصویری از جوانیِ بر باد رفته‌ای!

روی هم رفته اشعار و اقوال مورد نظر بیشتر جنبهٔ عشقی و عاطفی دارد و مختصری هم چاشنی فلسفی می‌توان در آنها سراغ گرفت ولی فاقد مفهوم «اجتماعی» است که در این مقاله دنبال تبیین و تحلیل آنم. با وجود این همان «سرگرمی» ادبی در مجموع مراکمک کرده است تا مُدام با مفهوم و مضمون «هویت» دمساز شوم و در مورد آن به تأمل بپردازم. به همین جهت هم سالها پس از آن تجربه و سالها پیش از این نوشته، در یک گزارش تحقیقاتی در مورد «ایرانیان بازگشته از عراق» («معاودان» به اصطلاح روز) - که توسط مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران در سال ۱۳۵۱ چاپ شد فرصتی یافتم تا به مسأله «هویت» اشاره کنم. البته آن اشاره بر مفاهیم «فرهنگ» «وطن» «ملیت» و «تابعیت» متکی بود و کلمهٔ «هویت» را شامل نمی‌شد و تا حدی هم مبهم بود، که ساطور سانسور ساواکیان در کار بود و راه از حرامیان آن پرخطر! در این بیست و یک سال هم که در آمریکا به تحصیل و تدریس پرداخته‌ام و خود را از یک نظر «اسیر» یا «درگیر» سه فرهنگ «عَرَب» و «عجم» و «آمریکایی» یافته‌ام و ضمن «تطبیق» (به قول عجم) یا «تألیف» (به قول عرب) آنها با یکدیگر آنهم هرجا که ممکن باشد - بهره برده‌ام (و می‌برم)، بر کنجکاوی دیرپایم در مورد «هویت» افزوده شده است. این کنجکاوی نیز سبب آن گردیده که مادهٔ درسی «روابط نژادی و قومی» را در دانشگاه متبوع به وجود آورم و تدریس کنم. اما باید به تأکید بگویم که به زبانهای انگلیسی و فارسی و عربی خیلی کم مطلب شامل و جامعی در زمینهٔ هویت دیده‌ام. بیشتر نوشته‌های انگلیسی حول بحران هویت سنی و روانی نوجوانان و جوانان و سرانجام «تضاد نسلی» دور می‌زند و اینکه فقط به اختصار به اختلافات نژادی و قومی و فرهنگی می‌پردازد. اخیراً با کتاب «هویت اجتماعی» (Social Identity) رو به رو شدم که اجمالاً کتاب سودمندی است (به فهرست منابع مراجعه شود)، ولی به عقیدهٔ من هستهٔ هویت را چنانکه باید نشکافته است و گاهی بیش از حد بر عامل روانی تأکید کرده است. نوشته‌های فارسی و عربی هم معمولاً تنها به امر «ملیت» می‌پردازد و «هویت» را در آن «خلاصه» می‌کنند، یعنی که بیشتر جنبهٔ سیاسی را مورد نظر قرار می‌دهند. به هر حال، تصور می‌کنم آنچه را در مورد هویت در این مقاله طرح کرده‌ام از جامعیت برخوردار است، و می‌تواند هستهٔ یک کتاب مفصلی در مورد همین موضوع باشد که اگر زمان و امکان لازم برای تهیه و تألیف آن به دست آید، بدان دست خواهم زد.

۲. نگارنده را ملاحظاتی بر «عرب زدایی» لغوی زبان فارسی است که در اینجا

نمی‌گنجد. اما به اختصار می‌گویم که حذف و تبدیل پاره‌ای از لغات عربی رایج در زبان فارسی، ضرورت دارد؛ زیرا که بسیاری از لغات مزبور در زبان عربی متداول در کشورهای عربی، دیگر رایج نیست. اما عرب زدایی حساب نشده در فرهنگ اسلامی ایران، فرهنگی که به حکم انتشار دین مبین اسلام و حاکمیت قرآن مجید در فرهنگ اسلامی و دومین زبان رسمی (دینی) آن عربی است، روا نیست زیرا که همان فرهنگی را متضرر می‌سازد، کسانی که به زعم خود در پی حفظ و حمایت آنند. واضح‌تر باید گفت که اگر عرب زدایی به مفهوم ضدیت با عرب و اسلام باشد، تاریخ فرهنگی ۱۴ قرن اسلامی ایران را بر باد می‌دهد و هر آنچه را ادبا و حکما و شعرا و فقیهان و متکلمان مسلمان ایرانی در طول تاریخ به وجود آورده‌اند، در معرض خطر قرار می‌دهد. اگر حکیم ابوالقاسم فردوسی می‌توانست شاهنامهٔ خود را - صرفنظر از تصورات و مفاهیم اسلامی قرآنی و عربی - از «کلمات» عربی «پاک» سازد، حتماً این کار را انجام می‌داد. ولی در شاهنامه بیش از هفتصد کلمهٔ عربی، آن هم علاوه بر کلمات مستعرب فارسی، به‌کار رفته و تکرار شده است. چنانکه هم در این مجموعه از نوشته‌ها خواهید خواند، «قند پارسی» خواجه حافظ شیرازی نه تنها «پارسی» ظاهراً «سره» فردوسی طوسی نیست، بلکه به قول نغز خود او «پر از عربی است»، که زینبده «حافظ قرآن» ما و «لسان الغیب» شیراز جز این نیست.

۳. در این بیتِ سعدی: خشت اول گر نهد معمار کج / تا ثریا می‌رود دیوار کج، تصور نمی‌کنم، که هدف و مقصود خطای معمار است. زیرا اگر او «معمار» است و طبعاً «شاقول» ی در دست دارد که خشت اول را بی جهت کج نمی‌نهد و اگر هم بنهد پس از خشت دوم و سوم و... در خواهد یافت که دیوارش کج است. برعکس، غرض این است که آن کج خشتی بر برداشت و «تصور» غلط دور می‌زند و به همین جهت هم آن معمارِ کامکار یا نمی‌تواند یا نمی‌خواهد آن کجی را ببیند و عناد و لجاج می‌کند که دیوار حاشای او اگر هم سر به ثریا بزند، راست و مستقیم است. این هم بماند که می‌توان به خود سعدی ناخنکی زد و گفت که آن دیوار کج هرگز هم سر به ثریا نخواهد سایید و پیش از آنکه بدانجا برسد در نقطه‌ای در فضا سرنگون خواهد شد.

۴. از قدیم و ندیم «اسب عربی» به اصالت (و نجابت) و شکل و شمایل و عضلات قوی و رنگ جذاب و یال و دم بلند و پُر و قدرت حرکت و تنوع حرکات (از آن جمله یورتمه، دو و...) معروف بوده است. علیرغم این معروفیت و «هویت» آشکار، اخیراً برخی از افراد سلطنت طلب و برخی از عناصر «ملی» افراطی این ادعا را پیش کشیده‌اند که این نه اسب عربی یا تازی است که شهرهٔ آفاق است، بلکه برعکس اسب ایرانی (آریایی) است و اینکه اسب عربی را حسب و نسبی پارسی است. البته آنها دلیلی بر این ادعا ابراز نمی‌کنند و فقط «رخش رستم» و «شبدیز بهرام گور» را علم می‌کنند که فردوسی آنها را چون «مردگان» شاهنامهٔ خود زنده کرده است. این جماعت به دست خود خود را محکوم می‌کنند، زیرا که فردوسی در سراسر شاهنامه از اسب و اسبان تازی و تازیان نام می‌برد که «تحفهٔ نطنز» اسبان جهانند. و البته گاهی هم که از نوع دیگری از اسبان معروف نام می‌برد. از اسبان تورانی (نه آریایی!) سخن می‌گوید. با توجه به خود شاهنامه می‌توان استدلال کرد که همان «رخش»

رستم و همان «شبدیز» بهرام گوری - که فردوسی از اسم آنها رخش و شبدیز «دستان» ساخته است - خود حسب و نسب و هویت «عربی یا تازی» دارند، البته با نام پارسی. در غیر این صورت، مداحی فردوسی از آنها از یک طرف و از اسب تازی از طرف دیگر بی رابطه و ضابطه خواهد بود. این تحریف نژاد پرستان درست مثل این می‌ماند که کسانی از امت عرب سربلند کنند و ادعا نمایند که «گربهٔ ملوس ایرانی» - که مخصوصاً در غرب به نام (Persian Cat) شهرهٔ آفاق است، ایرانی و پارسی نیست، بلکه «قط قحطانی» است! (جل الخالق) ناگفته نگذاریم که طبق اساطیر گویا «شبدیز» مذکور «چینی الاصل» بود!

۵. نام کتابی است از دکتر ناصرالدین صاحب‌زمانی که در اساس به عنوان یک سری گفتارهای رادیویی تحت همین عنوان در دههٔ ۱۳۴۰ شمسی پخش می‌شد.

۶. اگوست کنت فرانسوی جامعه شناس و مقاله نویس و فیلسوف بود. او «جامعه‌شناسی» را «عروسِ» علوم وصف می‌کرد، زیرا آن را تازه‌ترین و آخرین و بنابراین کامل‌ترین آنها می‌دانست، که البته بر خطا بود. همو واضع اصطلاح «فیزیک اجتماعی» در مقابل (فیزیک طبیعی) برای این علم جدید بود. سپس در سال ۱۸۳۸ میلادی اصطلاح (Socilogie) را وضع کرد که همچنان رایج است. لفظ (Socius) لاتینی است و به معنی (Companio) یا «رفیق، همدم» و (Oloy) که یونانی است و به معنی The study of یا «بررسی، مطالعه» است (برای مشخصات کامل اثر مورد بحث به فهرست منابع مراجعه شود.)

۷. این بیت از قائم مقام فراهانی است:
روزگار است این گه عزت دهد، گه خوار دارد چرخ بازیگر، از این بازیچه‌ها بسیار دارد
که ناظر بر معانی بسیاری از متقدمان است واز جمله فردوسی آنجا که می‌گوید:
چنین است رسم سرای فریب — فرازش بلند است و پستش نشیب

۸. همین «رفوزه» که در زبان فارسی بسیار رایج است - مخصوصاً در امتحانات خرداد یا پس از اعلام نتایج امتحانات تجدیدی در شهریور - باید «رفوضه» نوشته شود زیرا، احتمال دارد که از «رَفَض» عربی، به معنی قبول نکردن و رد کردن، آمده است. البته احتمال دارد که «رفوزه» مزبور ربطی به زبان عربی ندارد و از فعل Refuse می‌آید که در اصل لاتین است و به معنی عدم قبول، اجازه ندادن است و اسم آن Refuser است یا «رفوزه»، و ظاهراً از طریق زبان فرانسه وارد زبان و فرهنگ فارسی شده است. به هر حال در زبان عربی شاگرد مردودی را «راسب»، «تجدیدی» را «اِکْمال» و «قبولی» را ناجح می‌گویند و خود این مورد فی ذاته نشان می‌دهد که چگونه بعضی ازکلمات سرهٔ عربی رواج و مورد استفادهٔ دیگری در زبان فارسی دارند.

۹. اصل این معنی به اشعار عربی نحوی معروف یعنی الخلیل بن احمد الازدی الفراهیدی (متوفی ۱۷۰ هجری/۷۸۶ میلادی) مربوط می‌شود که شاعری، که اسم او بر من مجهول است، آن را به نظم فارسی در آورده است.

۱۰. از دوست ادیب فاضل، دیاب ربیع، شاعر فلسطینی مقیم آمریکا، سپاسگزارم که فتوکپی قصیدهٔ «الطلاسم» را - که در یکی از اولین دفترهای شعر ایلیا ابوماضی (الجداول) که در سال

۱۹۲۷ در نیویورک چاپ شده بود، در اختیارم گذاشتند. ابو ماضی لبنانی دفتر «الجداول» را به خط خود به شاعر جوان فلسطینی هدیه کرده بود.

۱۱. بعضی از فلسطینیهایی که براثر درگیریهای جنگ شماره دو خلیج ناگزیر به ترک کویت و اقامت در آمریکا شده‌اند، به مناسبتی برای اینجانب نقل کرده‌اند که عبارت مزبور بر روی کاخ «السیف» (جمع اسیاف = ساحلِ دریا و نیز نوعی ماهی پوزه بلند و باریک) متعلق به امیر کویت حک شده است. (از این بگذریم که همین کویت و امیرش قبل از همان جنگ آزادتر و مستقل‌تر بودند تا قبل از آن، برای اینکه همان کاخ را حفظ کنند، خود را دربست در اختیار آمریکاییها قرار دادند.)

۱۲. این بحث را در روان‌شناسی تحت عنوان رشد انسانی که بیشتر شامل جنبهٔ روانی رشد می‌شود (human development) تدریس و تحقیق می‌کنند.

۱۳. اصطلاحات سه‌گانهٔ «زیگموند فروید» الزاماً با اصطلاحات قرآنی مربوط به نفس انطباق ندارد؛ همچنان که تئوری مورد نظر روانکاو مزبور روشن است. گو اینکه بیش و کم تأثیر خود را دارد و به عنوان یک پیشینهٔ مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱۴. سورهٔ الرحمن، آیه ۳۳: «یا مَعْشَرَ الجِنِّ وَ الانْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُم اَنْ تَنْفُذُوا مِن اَقْطارِ السَّمواتِ وَ الارضِ فَانْفُذُوا لاتَنْفُذُونَ الاّ بِسُلطان»

۱۵. این قطعه را حدود ۲۵ سال پیش درکتابی دیدم و یادداشت کردم ولی متأسفانه اکنون مشخصات آن را ندارم، همچنانکه مرا به «گلشن راز» شبستری نیز دسترسی نیست.

۱۶. این گفته به زبان انگلیسی است و آن را از مجلهٔ «ریدرز دایجست» Reader's Digest، شمارهٔ ماه مه ۱۹۹۸، صفحهٔ ۶۱، نقل کرده‌ام.

۱۷. سورهٔ «الاسراء» آیهٔ ۳۷: «وَ لاٰ تَمْشِ فِي الاَرْضِ مَرَحاً اِنَّکَ لَنْ تَخْرُقَ الاَرضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الجِبالَ طولاً».

۱۸. کم نیستند روانشناسانی که عملاً به درمان بیماران روانی خود بپردازند ولی خودْ روانی هستند («طبیبٌ یُداوي الناس وَ هُوَ عَلیلٌ»). بعضی از آنها هم گاهی به بهانهٔ معالجهٔ عملی بیماران (زن) خود به آنها دست اندازی جنسی می‌کنند و اگر هم کار به دادگاه بکشد، گاهی کار آنها مورد توجیه قانونی - درمانی قرار می‌گیرد و تبرئه می‌شوند. (این امر را بر مبنای آنچه در آمریکا دنبال کرده‌ام می‌نویسم.)

۱۹. «خر» ما یفهم، حیدر دوله» یعنی: «خر است، نمی‌داند که «حیدر» خود دولتی و کیانی دیگر است». این شعاری بود که به عنوان «هوسا» (فارسی زبانان «یزله» گویند) که مرحوم شیخ حیدر زرقانی - یکی از سران مبارز مردم عرب خوزستان در سال ۱۳۰۴ شمسی علیه رضاشاه سر داد و با سیاست اسلام زدایی و عرب زدایی او مخالفت کرد. بر اثر همین مبارزه بود که حیدر و چندتن از یارانش جان خود را به دست دژخیمان پهلوی از دست دادند.

۲۰. «دشداشه» به همین شکلی که هست یک لفظ محلی است که در میان مردم عرب خوزستان و عراق و منطقهٔ خلیج رایج است. گویا اصل آن معنی «پوشیدن لباس نو» را می‌دهد و نه خود لباس، زیرا «دشن» به معنی لباس نو است. همین طور شاید اصل این لفظ («دشن») فارسی باشد. به هر حال دشداشه، به لباس بلند عربی اطلاق می‌شود که بدن را از گردن تا

انگشتان پا می‌پوشاند و معمولاً آستینی بلند دارد و ملبوس زن و مرد است با کمی تفاوت. در مصر آن را «جلابیه» یا «جلبیه» می‌گویند و اسم «استاندارد» آن «ثوب» است. اگر کت و شلوار اروپایی بدون «کراوات» ممکن نباشد که کامل باشد، دشداشه را هم کَفیّه (=کوفیه) و عِقال و عبا کامل می‌کنند.

۲۱. همین نادر خان در سال ۱۹۸۵ مرا به کمک گرفت که یک عاقد «شیعی» به او معرفی کنم تا او و نامزد تهرانی‌اش را عقد کند زیرا مادر عروس اصرار داشت که عاقد حتماً شیعی باشد، ولی کاری به «راوی» ندارد! هرچه تلاش کردم، عاقد حرفه‌ای شیعی در شهر «دالاس» گیر نیاوردم و چون احتمال می‌دادم که این امر بر عروسی و ازدواج تأثیر نامطلوبی خواهد گذاشت، از صاحبنظرانی در ایران تلفنی استمداد طلبیدم و آنها گفتند که بنده می‌توانم صیغهٔ عهد را بین آن دو جاری کنم، و جاری و ساری کردم و خوشبختانه تا امروز کاری بوده است. جالب این است در شب عقد و عروسی همه منتظر آن بودند که عاقد (شیعی) -که حتماً باید ملبس به لباس «آخوندی» باشد -از راه برسد تا مراسم شروع شود. وقتی که دیدم که کاسهٔ صبر همگان داشت لبریز می‌شد و احتمال توپ و تشر گفتن به عاقد می‌رفت، همه را به سکوت دعوت کردم و خودم را به همگان معرفی نمودم که عاقد منم... که سبب خندهٔ همه شد، زیراکه جماعت ظاهراً عاقد «کراواتی» که «شیعی» هم باشد ندیده بودند! این هم بماند که در آن شب با احمد همسر عرب سوری خواهر عروس آشنا شدم که پدر ایشان یکی از سفرای سوریه بود.

۲۲. این آیه، یکی از آن آیات معدود قرآن مجید است که از دیدگاه سیاسی، تفسیرات مختلفی از آن به عمل آمده است. بدین معنی، مفسران غیر عرب و ضد عرب منظور از «قبائل» را «عربها» و منظور از «شعوب» را غیر عرب، یعنی ایرانیان، رومیان و دیگران دانسته‌اند. زیراکه، بنابه تفسیر آنها، مردمان غیر عرب مزبور شهرنشین اند و شهر نشینی بیشتر با شعوب (=ملتها) همتاست، در حالی که بادیه نشینی با قبیله‌ها پیوند می‌خورد. از دید مفسران عرب چنین تفسیری از آن آیه به عمل آوردن بی معنی است، زیرا یکی از معانی «شعب» در زبان عربی، «فرقه» و «گروه» است و اینکه شعب به معنی «ملت» یک کاربرد جدید است. تازه قرآن مجید که طبعاً شامل سورهٔ مربوط (سورهٔ حجرات، آیه ۱۳) و آیه مزبور می‌شود، سالها پیش از آن نازل شده بود که برخی از مردم عرب مخصوصاً در زمان بنی امیه دین مبین اسلام را وسیله‌ای برای فخر فروشی «قومی» قرار دادند.

۲۳. در غرب، مخصوصاً در آمریکا که خیلی بر روان‌شناسی و تحلیلها و درمانهای نفسانی تکیه می‌شود، عامل شیمیایی در تجاذب افراد مخصوصاً زن و مرد، و تعلق عاطفی آنی نسبت به یکدیگر، اهمیت خاصی می‌یابد. همچنانکه در توجیه عدم انسجام دو نفر با هم می‌گویند: «شیمی لازم در بین نیست» (The chemisrty is not there). در جامعهٔ اسلامی که جزئی از جامعهٔ بشری است مثالهای زیادی هست که چگونه دو نفر با یک دید دریافته‌اند که به همدیگر تعلق دارند و سرانجام زن و شوهر شدند. نمونهٔ زندهٔ این داستان است: «در یک مصاحبه حدود ۱۵۰ دقیقه تلویزیونی با «احمد بن بلای» رئیس جمهوری سابق الجزائر که توسط یک شبکهٔ تلویزیونی لبنانی اخیراً به عمل آمده است - نامبرده در زمینهٔ سؤالی راجع به

ازدواج خود، آن هم در حالی که در زندان بود، موضوع جالبی را عنوان کرد. او گفت وقتی که هنوز رئیس جمهور بود، روزی ضمن بازدید از یک منطقه در شهر الجزیره دریافت که همهٔ مردم برایش دست می‌زدند جز زنی که با بی‌تفاوتی به او و دیگران نگاه می‌کرد. با وجود این بن بلاّ می‌گفت، بی مقدمه علاقه‌ای قلبی به آن زن پیدا کرد. سالها بعد که در زندان بود و مادرش اصرار می‌کرد که او باید زن بگیرد، به مادر می‌گفت که چگونه می‌توانم در حالی که آزادی ندارم با کسی آشنا شوم تا احتمالاً با او ازدواج کنم؟ چرا شما به اصرار خود ادامه می‌دهید؟ مادرش گفت که بار دیگر که آمدم عکس زنی را برایت خواهم آورد که ببینی؛ که آورد و دید. بن بلا می‌گفت تا آن عکس را دیدم صاحب آن را به عنوان زن آیندهٔ خود پسندیدم؛ صاحب عکس همان زنی بود که سالها پیش ابروئی برای بن بلا خم نمی‌کرد، دست زدن که هیچ. در ضمنِ کلام بن بلا این امر هم واضح بود که زن مزبور از روز اول هوای رئیس جمهوری را داشت و به همین جهت وقتی که او به زندان افتاد سعی کرد که با مادر پیر بن بلا گرم بگیرد و به او اصرار کند که احمد را وادارد تا به فکر ازدواج بیفتد. راستی که عجب شیمی‌ای آن دو نسبت به هم داشتند که به هر حال «بنی آدم اعضای یک پیکرند/که در آفرینش ز یک گوهرند.»

۲۴. شعر حافظ است که می‌گوید:

اگر رفیق شفیقی، درست پیمان باش　　　رفیق حجره و گرمابه و گلستان باش!

۲۵. شعر:

ز چشم خویشتن آموختم رسم رفاقت عظلوی به درد آید، برایش دیده می‌گرید(؟)

۲۶. من با دعوت کتبی دکتر هوشنگ نهاوندی رئیس وقت دانشگاه تهران و رئیس گروه مزبور به عضویت گروه «بررسی مسائل ایران...» در آمده بودم. این عضویت بر مبنای کارهای تحقیقاتی اینجانب در دانشگاه تهران بود که دکتر نهاوندی از زمانی که رئیس دانشگاه شیراز بود از آن آگاهی داشت و به همین مناسبت بدون اینکه مرا شخصاً بشناسد، نامهٔ تقدیرآمیزی از شیراز برایم فرستاده بود. من جریان عضویت خودم را در «گروه...»، همراه با نقدهایی که از آن شده و همه هم بحق است، در کتاب «ایرانشناسی پر آبِ چشم» -که چندی بعد منتشر خواهد شد- عنوان کرده‌ام و نشان داده‌ام که هر عضو آن گروه، هرگز «شاه‌پرست» و طرفدار نظام نبود و عکس آن هم می‌تواند صادق باشد و بود.

۲۷. ماکس وِبِر Max Weber جامعه شناس آلمانی از کارل مارکس انتقاد می‌کرد به این معنی که فرد و گروه و طبقه اجتماعی را نباید تنها براساس نیازها و آروزهای اقتصادی و مادی تعریف کرد؛ زیرا انسانها نیز تشنهٔ قدرت سیاسی و حرمت اجتماعی هستند و به ارزشهای فرهنگی نیازمند.

۲۸. به دورهٔ «مختصر تاریخ فرهنگ ایران» در فهرست انتخابی منابع و مآخذ رجوع شود.

۲۹. دو نمونه از این فرزند خواندگی را -که شخصاً به طور مستقیم یا غیر از مستقیم با آنها آشنا شده‌ام- یاد می‌کنم. مورد اول به شخصی به نام «محمد الامد» مسلمان فلسطینی مربوط می‌شود که در اواخر دهه ۱۹۵۰ میلادی یک خانوادهٔ مسیحی تگزاسی او را به فرزند خواندگی پذیرفته است. محمد پس از طی مراحل مختلف تحصیلی به کار اشتغال یافت و سرانجام به تأسیس یک بانک کوچک در حومهٔ شهر هیوستون پرداخت. او با توجه به بیداری سیاسی‌اش همیشه با فلسطینیها و سایر عربهای مقیم در آن منطقه در تماس بود و به تقویت زبان عربی خویش می‌پرداخت. محمد با توجه به وضع مساعد مالی و آگاهی سیاسی، سرانجام با سازمان آزادی بخش فلسطین آشنا شد و به‌کمک آن سازمان پرداخت. این آشنایی سبب آن هم شد که محمد با یکی از منشیهای یاسر عرفات پیوند زناشویی بست. در ضمن اقامت در شهر دالاس و پاره‌ای از فعالیتهای سیاسی، در تأیید قضیهٔ فلسطین مرا با «محمد الامد» آشنایی نزدیک حاصل شد. حجب و حیا و واقعگرایی و تواضع محمد مرا تحت تأثیر قرار داد. ایشان همچنان در همانجا به فعالیت اقتصادی خود اشتغال دارند. اما مورد دوم به یک محمد دیگری مربوط می‌شود که «سودانی» است و جریان او را تنها از طریق اخبار تلویزیونی دنبال کرده‌ام. در اواسط دههٔ ۱۹۸۰ میلادی بود که اینجانب مانند میلیونها فرد دیگر بر صفحهٔ تلویزیونی شبکهٔ ABC که پناهندگان جنگ و قحطسالی را در سودان نشان می‌داد، طفل حدود ۱۰ ساله‌ای را مشاهده کردم که اسم خود را به خبرگزاری مربوط «محمد» ذکر کرد. وقتی که همین خبرنگار از او پرسید که اکنون که پدر و مادر خود را از دست داده است، می‌خواهد چه بکند، محمد به انگلیسی جواب داد که به راستی نمی‌داند. خبرنگار دوباره می‌پرسد که آیا مایل است که به آمریکا برود و زندگی جدیدی را شروع کند، که محمد با حجب و خونسردی و تبسم و اعتماد به نفس خاصی گفت البته حاضر است. جذابیت ظاهر محمد و زبان قاطع و واضح او چنان بود که تصور می‌کنم خیلی‌ها را تحت تأثیر قرارداد. از میان تماشاچیان یک زن و شوهر مسیحی آمریکایی بودند که - طبق اظهار بعدی خود - بر خود عهد بسته بودند که به هر شکل شده حتماً به سودان خواهند رفت تا محمد را به عنوان فرزند خوانده به آمریکا بیاورند، که چنین هم شد. تاکنون شبکهٔ تلویزیونی مزبور دو بار قضیه محمد را دنبال کرد. در هر مورد محمد را چنان پخته و جذاب و مبادی آداب و آگاه دیدم که به راستی قلباً شاد شدم. به هر حال در مصاحبهٔ بار دوم محمد سال آخر دبیرستان را می‌گذراند و وقتی که خبرنگار از او پرسید که آینده می‌خواهد چه بکند، جواب داد که می‌خواهم حقوق بین‌الملل یا علوم سیاسی را در دانشگاه بخوانم و بعد «سفیر آمریکا در سودان» بشوم تا به کشور مزبور خدمت نمایم.

۳۰. گویندهٔ این معنی را نمی‌دانم ولی معنی عمیق است و در خور توجه.

۳۱. منبع من در این مورد دو گزارش خبری شبکهٔ رادیویی آمریکایی "NPR" (National Public Radio) است که در تاریخ ۱۱ / ژوئیه و ۱۱ / دسامبر ۱۹۹۸ به طور مستقیم از «اولان باتار» پایتخت جمهوری مغولستان پخش می‌شد.

۳۲. براثر اشغال کویت از طرف نیروهای نظامی عراق در نیمهٔ دوم سال ۱۹۹۰، هزار فلسطینی مقیم آنجا که راه به جای دیگری نداشتند، به عنوان پناهندهٔ جنگی به آمریکا آورده شدند. بی تردید دست آمریکا پیشاپیش زمینه‌سازی لازم را کرده بود تا از این طریق نیز کسب امتیازی علیه حکومت عراق نماید. پیش از وصول یک عدهٔ هزار نفری به عنوان سهمیهٔ ایالت کارولینای شمالی، مسؤلان محلی به طرق مختلف اعلام کردند که شدیداً به همکاری آشنایان به زبان عربی نیاز دارند تا ترتیب توزیع و اسکان پناهندگان را بدهند. با توجه به

سابقه‌ای که در زمینهٔ اسکان ایرانیان بازگشته از عراق (معاودان) داشتم و ارادت به فلسطینیها، داوطلب همکاری با مقامات محلی شدم تا ضمن حضور در فرودگاه بین المللی شهر «رالی» Raleigh پایتخت ایالت، به انجام وظائف انسانی محول بپردازم. اما پیشاپیش بر این امر واقف بودم که وقتی که با زبان عربی با افراد مزبور صحبت کنم، لهجهٔ شبه عراقی من آنها را سر درگم خواهد کرد. به همین جهت با هر گروه تازه واردی که روبه‌رو می‌شدم ضمن خیر مقدم به زبان عربی تأکید می‌کردم که من عرب ایرانی هستم و «عراقی» نیستم و به هر حال تنها همّ و غم من کمک به حل مشکلات مهاجرت و مسافرت آنان و سرانجام اسکان آنان در آمریکاست. با وجود این، به چشم خود دیدم که چگونه خانواده‌های مزبور - که برخی از آنها طرفدار حکام عراق بودند و برخی دیگر ضد عراق و ضد رژیم کویت - با من با شک و تردید رو به رو می‌شدند و تمام آنچه را به دل داشتند بر سر سفره صراحت نمی‌گذاشتند. برخی از آنان که در همین شهر متوطن شدند و تا امروز با آنها مراوده دارم، اعتراف کردند که در مقابل من نمی‌دانستند که چه بکنند و از کدام دولت مداحی کنند یا مذمت نمایند. جالب هم این که در یکی از آن روزها که سالن فرودگاه پر از پناهندهٔ فلسطینی بود، مرد حدود ۳۵ ساله‌ای مرا به کناری برد و به من گفت که او فلسطینی نیست بلکه «مُحمراوی» (خرمشهری) است و همشهری خوزستانی من؛ ولی چون علاقه‌مند به اقامت در آمریکاست، خود را به عنون فلسطینی جا زده است، (که خوب هم جا گرفته بود) و از من خواست که ترتیب بدهم مسؤولان محلی او را نزد خویشانش به ایالت کالیفرنیا بفرستند و سرّ او را فاش نکنم، که البته ترتیب این کار را هم دادم و سری را فاش نکردم!

۳۳. توتم (Totem) معمولاً یک حیوان یا یک پرنده یا یک گیاه یا حتی یک موجود غیر ذیروح و غیر جاندار است که در قدیم به عنوان نماد یک گروه انسانی و از جمله قبیله، در میان مردمان اولیه مورد توجه و احترام بود. این احترام و اعتناگاهی هم به حد پرستش می‌رسید و جنبهٔ توتمیسم (Totemism) را پیدا می‌کرد که ماهیت دینی (غیر توحیدی) را داشت. تا امروز برخی از قبایل عرب در پرچمهای خود «توتم»های خاص خود را ابراز می‌دارند، اما روی هم رفته بهترین مثال توتم در جامعهٔ اسلامی همان ترکان مسلمان «آق قوینلو» و «قراقوینلو» بودند که به ترتیب به عنوان صاحب گوسفندان «سفید» و گوسفندان «سیاه» شناخته می‌شدند و شکل و رنگ گوسفند سفید یا سیاه مزبور را بر پرچمهای قبیله‌ای و «دولتی» خود منعکس می‌کردند.

۳۴. در مورد منشأ اولیه انسان دو نظریهٔ علمی و یک نظریهٔ الهی وجود دارد. نظریهٔ الهی همان نظریهٔ خلقت به معنی توراتی و قرآنی آن است و عموماً به عنوان (Creation) شناخته می‌شود. نظریهٔ رایج علمی همان نظریهٔ تطور انواع است (Evolution) که برای اولین بار «چارلز داروین» انگلیسی آن را مشهور ساخت. هرچند که این تئوری حدود یک قرن پیش از او در اروپا (سوئد) به وجود آمده بود. نظریهٔ علمی دیگر - که هم مبدأ خلقت را قبول می‌کند و هم اینکه به اصل تطور قائل است، همان نظریه علمی - دینی خلقتگری یا Creationism است. طبق این نظریه، جهان و انسان به هر حال در یک آن یا برهه زمانی واحد به وجود آمدند (نظریهٔ الهی) و سپس تحول و تطور یافته‌اند (نظریه علمی محض) یعنی که هزارها

سال پیش از ظهور آدم و حوای توراتی، قدرت خاصی - که دقیقاً نمی‌دانیم چیست انسان خاکی را به وجود آورد. و لذا آن زمان به بعد آن «خلقت» تحت تأثیر پدیده «تطور» به حیات خود ادامه داده است و می‌دهد.

۳۵. این گفته از «ماکسیم گورکی» (۱۹۳۶ - ۱۸۶۸) نویسندهٔ روسی است که در مقاله‌ای به نام «دربارهٔ ادبیات» آمده است. مقالهٔ مزبور به فارسی ترجمه شده است که این ترجمه منبع اینجانب است ولی متأسفانه اکنون به آن دسترسی ندارم که مشخصات آن را نقل کنم.

۳۶. ر. ک. کتاب حسین فریبور در فهرست منابع.

۳۷. تخمینهایی که تا به‌حال انجام شده، تعداد سرخپوستان ایالات متحدهٔ آمریکا را در گذشته به ۱۲ میلیون می‌رسانند. قطعاً تعداد آنان در کل قارهٔ آمریکا - از کانادا در شمال گرفته تا شیلی در جنوب - به چند برابر این رقم می‌رسد. طبعاً این ارقام و تخمینها ناظر به جمعیت بومیان آمریکا قبل از اشغال آن توسط مهاجران سفید پوست است. نگارنده نتوانسته است به رقم دقیقی برای جمعیت کنونی سرخپوستان در کل این قاره برسد.

۳۸. در تاریخ آمریکا و جهان معروف و مشهور است که آمریکا در سال ۱۴۹۲ میلادی توسط کریستف کلمب اسپانیولی «کشف» شده اما مدارکی وجود دارد که نشان می‌دهد قارهٔ مزبور صد سال پیش از کریستف کلمب توسط «فنیقی»ها و عربهای مسلمان اسپانیا (اندلس) و وایکینگها نیز «کشف» شده بود.

۳۹. ظاهراً این قطعه پژمان بختیاری را مهدی اخوان ثالث استقبال کرده که منظومه بلند «ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم» سروده بود. البته شعر اخوان ثالث از تعصب محض و ضدیت ضمنی با مردم عرب، آنهم به خاطر آمدن اسلام به ایران مملوست. میهن دوستی را می‌توان به شکلی واقع گرایانه بیان کرد، زیرا خود به دو می‌آورد، یعنی که انطباق آن را با ذات خود مستحیل می‌گرداند و نفی غرض می‌کند. تعصبِ پوچ، هویت ادعایی را توخالی می‌سازد و از ماهیت خود به در می‌آورد.

۴۰. عبارت را از این دو بیتی آذر بیگدلی گرفته‌ام:

مرا عجز و ترا بیداد دادند — به هر کس آنچه باید داد، دادند
گران کردند گوش گل، پس آنگاه — به بلبل رخصت فریاد دادند

۴۱. عبارت انگلیسی «publish or perish» است که در ترجمه تحت اللفظی، معنای‌اش چنین است: «چاپ کن یا بمیر».

۴۲. «الخورنق» و «السدیر» دو کاخ معروفی بودند که تقریباً در نزدیکی یکدیگر در حوالی شهر کوفه در عراق بنا شده بودند. این دو کاخ را زمامداران عرب «الحیره» که همان «مناظره» باشند به وجود آورده بودند. گویند که در همین قصر خورنق بود که بهرام گور پادشاه ساسانی زیر نظر همان زمامداران، «ملوك الحيره»، پرورش یافت و بعدها به کمک آنها به پادشاهی رسید.

۴۳. این نکتهٔ ادبی را در میان مجموعه‌ای از نکات مشابه که در اوائل دههٔ ۱۳۴۰ شمسی به هنگام آموزگاری در شهر آبادان جمع‌آوری کرده بودم و قصد چاپ آنها را داشتم یادداشت کرده‌ام. متأسفانه امروزه دسترسی به مآخذ مربوط را ندارم. (چاپ آن مجموعه را هم تا امروز

به تعویق انداختم، زیرا همان زمان ابراهیم صهبای شاعر در روزنامه اطلاعات یا کیهان آگهی کرده بود که او خود قصد چاپ چنین مجموعه‌ای را داشت. با توجه به حرفه شاعری و شهرت ایشان من از ادامهٔ کار خود منصرف شدم، هرچند که نامبرده هم تا امروز به «آگهی» خود عمل نکرده که ظاهراً هزار وعدهٔ «شاعران» یکی وفا نکند!- به هر حال، خدایش بیامرزاد!)

۴۴. مردانِ زن نما و زنانِ مرد نما در جامعه بشری وجود دارند. امروزه با عمل ساده و گاهی پیچیده جراحی می‌توان به هرکدام هویت کامل جنسی مورد نظر را داد. این حالت را trans-sexuaelity گویند.

۴۵. نام کتابی است از دکتر رضا براهنی.

۴۶. در پائیز سال ۱۳۴۵ شمسی در کلاس درس «متون علوم اجتماعی به زبان انگلیسی» خانمی به نام «خلیلی» معلم ما در سال دوم رشته علوم اجتماعی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بود. ایشان تازه از انگلیس (یا آمریکا) برگشته بود و تسلطی بر زبان فارسی نداشت. به همین جهت هم غالباً کشمکش با ترجمه آن متون داشت که بعضی از دانشجویان از جمله خود من او را کمک می‌کردیم. روزی با جملهٔ طولانی و پیچیدهٔ انگلیسی بر خورد کرد و حسابی درگیر ترجمهٔ آن شد. من پس از اندکی آن را به فارسی سلیس ترجمه کردم و گویی «اقلیدس» بود که خاصیت وزن اجسام را در آب کشف کرده بود، جمله را خواندم و خانم را از مخمصه نجات دادم. ایشان که زن بذله‌گویی بود و مرا می‌شناخت که در آن زمان مجرد، بودم (و از غم دنیا و عُقبی بی خبر)، عین همان جمله را برای کلاس دیکته کرد و به عنوان تشکر به من گفت: «آقا، خدا زن قشنگی بهت بدهد، اما نه خیلی قشنگ» که هنوز حرفش را تمام نکرده بود که دختر خانم دانشجویی اعتراض کرد که: «وا، خانم، چرا؟» خانم خلیلی گفت: «برای اینکه آن زن دیگر مال او نیست!» غرض از یادآوری این نکته، طرز تصور خود خانمها از پدیدهٔ زن است که هرچند قابل تعمیم نیست ولی به هر حال مورد و مصداق پیدا می‌کند.

۴۷. در یک مقاله به زبان انگلیسی که به صورت یک کتابچه منتشر شده است (ر.ک. به فهرست مآخذ زیر نام: Rom, Landau) تصویری از یک زن دیده می‌شود که در قرن سیزدهٔ میلادی، حدود قرن هفتم هجری، در یکی از مساجد بغداد در حال تدریس به طلبه‌های مرد است. این خود دلیلی دیگر بر باز بودن جامعهٔ اسلامی و احترام و اعتنا به زنان فاضله است و تصور معاندان خودی و بیگانهٔ اسلام را - که این دینی مبین «متحجر» است - باطل می‌سازد.

۴۸. متأسفانه برخی از عناصر خبیث ایرانی - که هویت سیاسی و عقیدتی و مذهبی آنها معلوم است و در ضدیت با اسلام و عرب خلاصه می‌شود - از کاه آن «امر» غیر شایع و غیر رایج کوه ساخته‌اند و با نظم و نثر به جان عرب افتاده‌اند. آنها خود از یاد برده‌اند که این قرآن کریم است که آن امر قبیح را بر ملا ساخته است، قرآنی که آنها خود بدان اعتقاد ندارند و ظاهراً از آن تنها «وند» مزبور را «وحی منزل» تلقی کرده‌اند.

۴۹. در ادامهٔ دههٔ ۱۳۵۰ شمسی که در یکی از مناطق کارگری شهر آبادان (منطقه پیروز آباد) راه می‌رفتم، صدای بلند رادیویی برقی از «کواتر»ی (خانهٔ شرکتی کارگری) گوش مرا به خود منعطف ساخت که اخبار ساعت ۲ بعد از ظهر رادیو ایران را پخش می‌کرد. فرصت را

غنیمت شمردم و به شنیدن اخبار پرداختم که گویندهٔ رادیو گفته مزبور را از زبان «برژنف» نقل کرد.

۵۰. طبق قانون اساسی سویس، چهار زبان مربوط به چهارگروه نژادی - قومی آن کشور رسمیت دارد که عبارتند: از آلمانی (۶۵٪)، فرانسوی (۱۸٪)، ایتالیایی (۱۲٪) و رومانش (۱٪) (مادهٔ ۱۱۵).

۵۱. طبق مادهٔ ۶ قانون اساسی جمهوری افریقای جنوبی ۱۱ زبان مورد تکلم در آن کشور که نُه زبان محلی افریقایی و دو زبان اروپایی (انگلیسی و افریکانز) هستند هم به عنوان زبان رسمی شناخته شده‌اند.

۵۲. با مراجعهٔ به «المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم» (به مآخذ مراجعه شود)، به این رقم رسیده‌ام.

۵۳. عبارت «واقف به مواقف اجتماعی» را در ضمن تقریرات درسی شادروان دکتر غلامحسین صدیقی (استاد ممتاز دانشگاه تهران) در سال چهارم دورهٔ لیسانس علوم اجتماعی در سال ۱۳۴۸ شمسی از زبان ایشان شنیدم و آن را در این مناسبت به یاد ایشان -که به عنوان شاگرد و بعد محقق، مرا مختصر مناسبات ادبی و جامعه شناختی با آن شادروان بود - یاد کرده‌ام.

۵۴. وقتی که در سال ۱۹۷۸ دورهٔ دکتری را در دانشگاه ایالتی اُکلاهما شروع کردم، قصدم این بود که تز دکتری را در مورد «مردم عرب خوزستان» بنویسم. اما انقلاب ایران از جهات مختلفی مرا بر آن داشت که تغییر موضع دهم و رسالهٔ مزبور را در مورد «تئوری انقلاب» با تحلیل انقلاب اسلامی ایران و انقلاب جمال عبدالناصر (۱۹۵۲) بنویسم. تقریباً همهٔ استادان عضو کمیتهٔ مربوط روی خوشی به انقلاب اسلامی ایران و رهبری آیت الله خمینی نشان نمی‌دادند. این امر بیشتر ناشی از قضیهٔ «گروگانگیری» بود. به همین جهت بر بسیاری از موارد که در مورد انقلاب می‌نوشتم و برای تأیید مقدماتی به آنها می‌دادم، «ایراد بنی اسرائیلی» می‌گرفتند. مهمتر از همه وقتی که من نوشته بودم که شاه همه چیز را - از جمله ارتش قوی، سازمان امنیت مورد اعتماد، نخبگان سیاسی وفادار، آمریکای حامی و روابط سیاسی کارآ با همهٔ کشورهای جهان - در اختیار داشت، با وجود این مفتضحانه سرنگون شد، از من خواستند که دلیل قاطعی نشان دهم. بعضی از آنها تصور می‌کردند که «سیا» مسبب آن بلوا بود! به همین جهت، من علاوه بر قوت و قدرت و اتحاد توده‌های مختلف مردم با یک رهبری قاطع دینی آیت الله خمینی -که حداقل در یک مقطع زمانی خاص و حساس مقبولیت عام یافته بود - قضیهٔ «از خود بیگانگی» (Alienation) شاه را -که ضعف قاتل او بود - پیش کشیدم و تحلیل کردم که البته به خرده‌گیری استادان مورد نظر خاتمه داد.

۵۵. این گفتهٔ «ویلیام جیمس» را در اوائل دهه ۱۳۵۰ شمسی از مجلهٔ «مسائل ایران» -که مرتب آن را به عنوان یک «شعار» چاپ می‌کرد یادداشت کرده بودم. اسم مترجم در آن مجله ذکر نشده بود.

۵۶. این «نفی مارکسیستی» را در حاشیهٔ (۱۴) صفحهٔ (۱۸۹) کتاب «آنتونی گیدنز» دیده‌ام. برای مشخصات کتاب ر.ک. فهرست منابع.

۵۷. با توجه به مفهوم «مجهول الهویه» برای تغییر مذاق خواننده که ظاهراً خود را آمادهٔ خواندن مقالهٔ «بحران» می‌کند، اینجا به نقل نکته‌ای می‌پردازم. روزی مأمور نجات غریق ساحل دریایی با جنازهٔ یک غریقی بر ساحل موج زده روبه رو می‌شود. بنابر وظیفه جنازه را ضمن گزارش به ژاندارمری محل می‌فرستد. او در آن گزارش نوشته بود که این جنازه را در فلان تاریخ و فلان جا پیدا کرده بود و صاحب آن از لحاظ جنسیت مجهول الهویه است زیرا که «ماهیهای دریا آن اختلاف را خورده‌اند!»

«در ایران، چیزها هرگز چنانکه به نظر می‌آید، نیست.»
کنت دو گوبینو

بحران هویت قومی در ایران

این نوشته به منظور نشان دادن یک جنبهٔ واقعی از حیات اجتماعی گروههای مختلف جامعه ایرانی از دیدگاهی «جامعه‌شناختی» - و نه ملی، سیاسی و عقیدتی - تهیه شده و شامل یک مقدمه، سه فصل و یک نتیجه‌گیری است.[۱]

مقدمه

در این مقدمه ابتدا به تعریف اجمالی مفاهیم چهارگانه عنوان این نوشته - با توجه به هدف و محتوای یادشده در بالا - خواهیم پرداخت تا خواننده پیشاپیش در جریان اصطلاحات بحث قرار گیرد و به آسانی مطلب را پیگیری کند؛ سپس چند سطری در زمینهٔ «روش تحقیق» از دیدگاه «فلسفه» و «ابزار کار» خواهیم نوشت تا بیشتر مشخص گردد که نگارنده چگونه به موضوع مورد بحث خود نگریسته و رسیده است.

اول: تعریف مفاهیم

۱. بحران: «بحران» کلمه‌ای عربی است، گو اینکه در زبان عربی کلمهٔ «ازمه» (azmah) را به جای آن به کار می‌برند تا مفهوم "crisis" انگلیسی را برساند. با توجه به این، بحران را می‌توان موقعیت "situation" یا ظرف "circumstance"

خاصی دانست که براثر آن گروه قومی مورد نظر به سبب شرایط خاص تاریخی و یا نوظهور از شناخت دقیق حقیقت وجودی و حقوقی خود و شناساندن آن به دیگران باز می‌ماند، به شکلی که نه تنها این گروه در این رهگذر بین وَهم و واقع معلق می‌ماند، بلکه دیگران نیز از شناختن آن، چنانکه باید، عاجز خواهند بود. طرزتلقی «دولت حاکم» از گروههای اجتماعی مورد نظر، قطعاً" نقش مهمی را در پیدائی این بحران بازی می‌کند. ضمناً به تأکید باید گفت که هیچ جامعه‌ای نیست که به شکلی دچار بحرانی نباشد. جامعه انسانی یک واقعیت زنده است و هیچ وجود زنده‌ای نیست که در راه تداوم حیات خود دچار فراز و نشیب و تپش و تنش نگردد و از حالی به حالی در نیاید.

۲. هویت قومی (ethnic identity): هویت قومی مجموعه خاصی از عوامل عینی و ذهنی فرهنگی و اجتماعی و عقیدتی و نفسانی است که در یک گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به دیگر گروهها متمایز می‌سازد؛ زیرا که این هویّت باید با واقعیت همان گروه منطبق باشد.

۳. قوم (ethnic group)، با توجه به قومیت (=ethnicity): قوم یک گروه انسانی-نژادی است که از زبان و فرهنگ و روش زندگی و تمنیات گروهی ویژه‌ای در چهارچوب یک شاخه بزرگ نژادی برخوردار است، به قسمی که حتی از دیگر گروههای نژاد خود قابل تشخیص و تفکیک می‌گردد. به همین دلیل گاهی همین گروه قومی به معنی گروه ملّی (National Group) یا معادل آن در می‌آید.

۴. ایران (Persia / Iran): ایران، ایرانشهر، ایران زمین، «پرشیا» یا «پِرژیا»، یک واقعیت جغرافیایی و زبانی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و قومی تاریخی است که پیش از ظهور خود و پس از آن تطور و تحول یافته و به شکل امپراتوری اداره شده و به همین جهت تا قبل از تأسیس «دولت ملی»/ (national nation-state)، تقریباً" مرز و زبان و قلمرو سیاسی دقیق و مشخصی نداشته و همیشه جامع و غیرمانع بوده است. البته واقعیت جغرافیائی ایران پیش از اسلام

و ایران اسلامی تا قرن گذشته با ابهام زیادی توأم بود، زیرا که فراخنای زبانی و سلطه سیاسی الزاماً به معنی وحدت أرضی نیست. برای مثال، در شاهنامه فردوسی خواننده گیج می‌ماند که ایران یا کشور مورد نظر به راستی در کجا قرار دارد. شاهنامه پر از عبارات و اشعاری است که فردوسی طی آنها «کرمان» و «خوزستان» را، برای مثال، «کشور» می‌دانَد و می‌خوانَد و متمایز از «ایران» -که در جای خود به آن اشاره شده است.

دوم: روش تحقیق

نوشته حاضر هم بر مبنای بررسی و نقد تطبیقی منابع موجود به زبان فارسی، عربی و انگلیسی استوار است و هم بر مشاهده عینی و مستقیم. این مشاهده خود نیز ناظر بر دو واقعیت است. یکی اینکه محقق خود «ایرانی» است و دیگر اینکه عضو یک اقلیت قومی یا ملی (عرب) غیرآریایی که در خطهٔ خوزستان اکثریت را تشکیل می‌دهد. این دو واقعیت با توجه به هدف و فلسفه تحقیق و نگارش که بر عینیت و علمیت جامعه‌شناسانه مبتنی است، نه تنها با هم متضاد نیست، بلکه مکمل یکدیگر است، زیرا یکسونگری احتمال ندیدن جنبه و جلوه‌های مختلف آنها را پیش می‌آورد و مجالی برای ذهنیت، تعصب شخصی و عقیدتی و «ملی» فراهم می‌کند. به همین دلیل است که نگارنده با توجه به رشته تخصصی جامعه‌شناسی و فلسفه پژوهشی خود، به مردمان مختلف ایران به عنوان گروههای مختلف یا «جامعه» (society)، نه یک «ملت» (nation) نگاه می‌کند و تعامل آنان را با یکدیگر از این دیدگاه مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. اعتقاد به «امت اسلامی» قطعاً این برداشت را تقویت می‌کند، اگر خود در اساس یکی از شالوده‌های آن نیست. فکر و فلسفه سوسیالیستی را هم باید مدّ نظر داشت که بر روی جامعه و نه ملت مبتنی است.

پس از ذکر این مقدمات، اکنون به بحث اساسی می‌پردازیم که آغاز آن زمینهٔ تاریخی ترکیب قومی در ایران به عنوان یک «کشور» و یک «جامعه» است.

۱. زمینهٔ تاریخی ترکیب قومی در ایران

در زیر این عنوان، به طور مختصر از مردمان ایران در دوره‌های مختلف، یعنی ایرانِ پیش از «ایران»، ایرانِ پیش از اسلام، ایران اسلامی تا انقراض سلسله قاجاری، ایرانِ دوره پهلوی و سرانجام ایرانِ جمهوری اسلامی صحبت خواهیم کرد. در این رهگذر نشان خواهیم داد که چگونه در هیچیک از این دوره‌ها یک گروه قومی یا نژادی واحد در ایران وجود نداشته است، بلکه «ایرانیها» همواره مجموعه‌ای نامتجانس از گروههای انسانی مختلف بوده‌اند.

به عبارت دیگر، به حکم شیوه تطور تاریخی و اجتماعی خود، جامعه‌های باستانی از گروههای متنوع و مختلف انسانی تشکیل یافته‌اند. این تنوع نژادی و قومی را جنگهای نظامی، رقابتهای سیاسی و اقتصادی، و یا مهاجرتهای انسانی در جستجوی منابع زیستی بهتر و بیشتر و مراتع برتر باعث می‌گردد. ایران امروزی که در واقع بازمانده یک جامعه چند نژادهٔ باستانی است، نه تنها از این واقعیت کلی مستثنی نیست، بلکه مثال بارزی از آن است. بدین معنا که حتی پیش از مهاجرت قبائل «نیمه وحشی» آریایی (ماد، پارس، اشکانی) به سرزمینی که بعدها «ایران» خوانده شد، اقوام مختلف دیگری در شرق و غرب و شمال و جنوب آن به سر می‌بردند. در واقع، یکی از قدیمی‌ترین تمدنهای جدید یا مدرن، یعنی تمدن «عیلامی»، در جنوب غربی ایران کنونی (خوزستان و لرستان) و گرد مرکز و پایتختی به نام «شوش» (Susa) به وجود آمده است. آثار این تمدن، چه به عنوان باقیمانده اقوام «خوزی» - که ظاهراً شامل عناصری از بهبهانیها، دزفولیها و شوشتریهای امروزی است - و چه به عنوان خرابه‌های باستانی و آثار دستی هنری، در منطقه مشهود است (و برخی دانسته یا ندانسته آن را «ایرانی» و «آریایی» معرفی می‌کنند.)

چنین اختلاط نژادی - قومی با حمله اسکندر مقدونی به ایران در زمان امپراطوری هخامنشی یا پارسی (۳۳۰ ق.م) و سرانجام تسلط دویست ساله جانشینان سلوکی او، ابعاد گسترده‌تری به خود گرفت. بدین ترتیب که علاوه بر

اقوام متعدد و متنوع آریایی و غیرآریایی پیشین، یونانیان و مقدونیان و دیگران - از جمله رومیان و سیاهپوستان آفریقایی، که همگی جزو لشکریان یا مزدوران اسکندر و جانشینان او بودند - به آن تافته به‌هم بافته «ایرانی» اضافه شدند. از یاد هم نباید برد که اسکندر مقدونی در شوش و تخت جمشید دستور داده بود که هزارها سربازان و مزدوران او با زنان بومی ایرانی رابطه برقرار کنند و این رابطه که طبعاً غیرانسانی و غیراخلاقی است، بی‌تردید به تولید مثل و در نتیجه به نوبهٔ خود، به اختلاط نژادی منجر شد. البته این چنین رفتارها و پدیده‌ها از رهاوردهای خواسته و ناخواسته بسیاری از جنگهاست و بارزترین مثال آن در زمان ما، اختلاط آمریکایی سفیدپوست با مردمان آسیایی در ویتنام، کمبوج، فیلیپین و تا حدی کره جنوبی است که گروه ژنتیکی جدیدی را به عنوان "Amroasian" (آمریکایی-آسیایی) از طریق روابط مشروع و غیر مشروع جنسی به وجود آورده است.

از سوی دیگر، با توجه به طبیعت زندگی «چادرنشینی» اشکانیان (که خود به سلطه سلوکیان پایان دادند و اساساً مخلوطی از آریایی و سکایی تورانی بودند)، عدم تجانس «ملی» و «قومی» و «طایفه‌ای»، بیشتر گردید و پیدایش نظام سیاسی-اداری جدیدی را، که همان «ملوک‌الطوایفی» باشد، ایجاب کرد. چنانکه می‌دانیم، این نظام قرنها رسماً و عملاً به حیات خود در ایران ادامه داد و با ظهور رضاشاه، رسماً ولی نه عملاً، منقرض گردید. ناگفته نباید گذاشت که نظام ملوک‌الطوایفی مزبور جنبه‌های مثبت فراوانی داشت، زیرا در عمل با «خودمختاری» سنتی در چهارچوب نظام شاهنشاهی یا امپراتوری یا خلیفه‌گری حاکم در ایران و مناطق اطراف منطبق بود و تاحدّ زیادی به تثبیت هویّت قومی کمک می‌کرد.

در زمان امپراطوری ساسانی، باز هم اقوام دیگر و بیشتری به جامعه آن چنانی ایرانی افزوده شد. جنگهای متوالی ساسانیان با تورانیان مخصوصاً «هونها» (یا هیاطله) در مشرق و شمال شرقی و با رومیان در مغرب (که حدود ۷۰۰ سال طول کشید) و با قوم «عرب» در جنوب (که به شکل پراکنده‌ای صورت می‌گرفت)، سبب اصلی این تعدد و تکثر و اختلاط و امتزاج خونی و اجتماعی گردید. برای مثال، سلطه ایران ساسانی بر یَمن عربی که حدود ۵۰

سال طول کشید و سلطه بعدی یمنیها بر ایرانیها در آن خطه، با ازدواج ایرانی و عرب به اختلاط خونی و فرهنگی این دو انجامید و حل شدن «عجم» را در «عرب» باعث شد.

از جهت دیگر، فساد و فرسایش تدریجی نظام سیاسی، اداری، نظامی، دینی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی ساسانیان نیز سبب ظهور ادیان جدید «مانوی» و «مزدکی» و تا حدی «میترایی» - ضمن تداوم دین زردشتی - گردید و البته این تحولات خود با خون و آتش توأم بود. نیز در همین دوره بود که دین مسیحی به ایران ساسانی راه یافت. در این رهگذر، علاوه بر اشاعه ادیان جدید، اختلاط نژادی و خونی از طریق ازدواجها افزایش یافت. فراتر از این، یکپارچگی سیاسی امپراتوری ساسانی از داخل آن نظام دستخوش توطئه‌های خونین «درباری» و «بیگانه» و «سنت خاندانی» و «ساتراپی» گشت که به نوبه خود شیرازه همه‌جانبه جامعه نامتجانس ایران را مختل ساخت.

در آستانه حمله عربِ مسلمان به ایران، نظام سیاسی-اجتماعی ساسانی تقریباً به شکل «سیب آفت‌زده» معلق در آمد که هر آن در معرض سقوط و تلاشی حتمی بود. تاریخ هم غیر از این حقیقت را ثابت نکرد. در ایران اسلامی، مردم عرب بر مبنای دین و آئین اسلام و زبان عربی به تدریج بر همه ایران آن زمان و ماورای آن سلطه سیاسی و دینی و فرهنگی پیدا کردند - سلطه‌ای که به طور مستقیم و غیرمستقیم راه نفوذ «اقوام» دیگری را به هرگوشه و کنار ایران باز کرد و از طریق ازدواجهای قهری و غیر آن به اختلاط خونها و قومیتها دامن زد. علاوه بر این، اسلام که تا ماورای سیحون و جیحون و از طریق ایران به سند و هند و چین هم نفوذ کرده بود، مهاجرت درونگرا و برونگرا را سبب گردید. مهمتر از همه، اقوام «تورانی» که تاقبل از اسلام ظاهراً کمتر می‌توانستند به داخل ایران رخنه کنند، پس از انتشار این دین در ایران بزرگ اسلامی به تدریج به همه نقاط این سرزمین راه یافتند، به قسمی که بعدها خود همه‌کاره ایران و اسلام و «عرب» و «عجم» شدند و یکه‌تاز میدان گردیدند. تأسیس امپراتوریهای عثمانی و صفوی در خاورمیانهٔ اسلامی بهترین مثال این تحول قومی سیاسی و دینی است و البته مفهوم واژه مرکب «ترکتازی» گویای همین امر است.

اما اگرچه حکومت سیاسی عرب پس از حدود دو قرن برچیده شد، آثار

سلطه دینی و نفوذ زبان و فرهنگ قرآنی عربی آنان چه به طور مستقیم و چه از طریق اقوام مسلمان‌شدهٔ دیگر، (مثلاً ترکان) تا امروز به وضوح دیده می‌شود. چنانکه حضور عناصر عرب، چه به عنوان «ایرانی تبار» چه به عنوان «سادات» و («اولاد پیغمبر»)(ص)، و چه به عنوان اقلیت «قومی» یا «ملی» در خوزستان («عربستان سابق») و سواحل و جزایر ایرانی خلیج -که به قرنهای پیش از اسلام مربوط می‌شود- نیز ملموس است. شکی هم نیست که ظهور «انقلاب اسلامی» و «جمهوری اسلامی» در ایران با نفوذ فرهنگی و دینی دیرینه اسلام در ایران ارتباط دارد؛ گو اینکه نظام جمهوری اسلامی ایران هم از طریق یک انقلاب توده‌ای اجتماعی ایرانی ممکن شد و هم اینکه این نظام از لحاظ ایدئولوژی دینی-سیاسی و سیاست خارجی مستقل است و وابسته به ترک، عرب، روس، انگلیس یا آمریکا نیست. در واقع ایران امروزی به مراتب بیش از هر زمان دیگر از استقلال سیاسی برخوردار است.

علاوه بر سلطه عربها در زمان خلفای راشدین و امویان و دوره اول (مستقل) حکومت عباسیان و علویان طبرستان و مشعشعیان حویزه یا عربستان (خوزستان) و البته سلسله‌های کوچک دیگر چون: آل محتاج (قرن چهارم هجری)، «روادیان» آذربایجان که از قبیلهٔ «ازد» بودند (قرن چهارم و پنجم هجری)، آل صاعد (قرن هفتم هجری)، «سَربداران» و «مظفریان» (هر دو عرب‌تبار) از نیمه دوم قرن دهم میلادی به بعد، عناصر غیرآریایی دیگری، چون ترکان و ترکمانان (از جمله: غزنویان، سلجوقیان، غوریان، اتابکان، خوارزمشاهیان، قراقویونلو، آق قوینلو، صفویان، افشاریان و قاجاریان) و مغولان (چنگیزیان، هلاکویان، تیموریان)، و برای مدتی کوتاه افغانها، در ایران حکومت کردند. سلطه سیاسی این گروهها که عمدتاً به نام اسلام صورت گرفت و در مجموع حدود هزار سال طول کشید، تأثیر بسیار عمیق و گسترده‌ای بر ترکیب «قومی» یا «ملی» ایرانیِ «آریایی» گذاشت. این تحوّل و تطور، هم از طریق تجاذب و تعامل فرهنگی یا فرهنگ‌پذیری (acculturation) و هم از طریق ازدواج بین قومها و گروههای مختلف نژادی، امکان‌پذیر شد و آثار آن به شکل بارز یا پنهان همچنان باقی است. تأکید و تکرار باید کرد که این فاتحان غیرآریایی و غیرایرانی، خود نیز به تدریج تحت تأثیر آنچه اسلامی و ایرانی بود قرار گرفتند

و به همین دلیل با تکیه بر زبانهای عربی و فارسی به اسم اسلام هم «سومنات» را در هندوستان فتح می‌کردند و هم «مسجد گوهرشاد» را در کنار قبر امام هشتم شیعیان (ع) در مشهد می‌ساختند و هم از ایران و اسلام «مغول‌زده» یک امپراتوری عظیم شیعی صفوی به وجود می‌آوردند و باعث حفظ وحدت سیاسی و ارضی ایرانی می‌گردیدند. خدمتی که «تشیع صفوی» به یکپارچگی فرهنگی و تمامیت ارضی ایران کرد، قابل مقایسه با هیچ رژیم ملی گرای ایرانی ایرانی نبود، گیرم که هزارها را از دم تیغ گذراندند تا «شیعی» شوند. این امر شامل خود شیعیان هم شد، چنانکه در مورد مشعشعیان عربستان یا حویزه پیش آمد.

با یک بررسی ساده می‌توان دریافت که سلطه سیاسی این عناصر و اقوام مختلف غیرآریایی و اساساً غیرایرانی - که زبان مادری و «ملی» هر یک از آنان «فارسی» نبود ولی فارسی را گاهی به تنهایی و گاهی درکنار زبان عربی اسلامی زبان رسمی و درباری خود قرار داده بودند - به مراتب طولانی‌تر، گسترده‌تر، شامل‌تر و غنی‌تر از سلطه عناصر به اصطلاح آریاییِ ایرانی (یعنی سامانیان، صفاریان، طاهریان، زیاریان، دیلمیان (آل‌بویه)، زندیه و پهلویها) بوده است. فراتر از این، به استثنای رژیم پهلوی و تا حدی رژیم دیلمی - آن هم برای مدتی کوتاه - همه نظامهای آریاییِ ایرانی یادشده، تنها در یک گوشه از ایرانِ آن زمان، آن‌هم نه به طور مستقیم، بلکه «خودمختار» حکومت کردند؛ زیرا این خلیفه عرب عباسی بود که حکام مزبور را به «ولایت» منصوب می‌کرد و آنها رسماً و عملاً دست نشانده او بودند. این امر حتی اغلب حکام آل‌بویه را شامل می‌شد و لقب «امیر» عضدالدوله دیلمی - که معروفترین آنها بود - دال بر همین است. مناسبت دارد اضافه کنیم که نخبگان سیاسی-نظامی رژیم جمهوری اسلامی حاکم «رسماً» به ایدئولوژی «دینی» نه «ملی» آریایی یا غیر آن تعلق دارند. اما از لحاظ ترکیب قومی، آنان خود مخلوطی از اقوام مختلف ایرانیِ غیرآریایی و آریایی‌اند - البته اگر بتوان از لحاظ بیولوژیکی با توجه به بحث کنونی چنین تمییز و تفکیکی را قائل شد.

وجود اقلیتهای دینیِ زردشتی و مسیحی و یهودی در ایران را نیز نباید از یاد برد. هریک از این گروهها نقش سیاسی خاصی را در طول تاریخ ایران بازی کرده‌اند. این نقش در حد خود یا اینکه انعکاسی از بحران هویت قومی مورد نظر است یا اینکه پدیده جدیدی است که باید به آن بحران افزوده شود. برای مثال از یک طرف می‌توان هم نقش منفی «سعدالدوله یهودی» را در دوره حکومت مغولان به خاطر آورد و هم نقش زردشتیهای آریایی کرمان را که با مهاجمان افغانی محمود افغان علیه «مام میهن» همداستان شدند، زیراکه ظاهراً از سلطه و فشار ترکان شیعی صفوی به تنگ آمده بودند. نیازی به تأکید نیست که در آن زمان، نظام صفوی بسیار ناتوان بود و در نتیجهٔ اتحاد زردشتیان مزبور با افغانیان قابل توجیه نیست. در دوره اخیر نیز باید از نقش مثبت و بارز «یپرم خان ارمنی» در انقلاب مشروطیت یاد کرد که از یک دید یادآور کارکرد ارامنه جلفای اصفهان است که به دستور شاه عباس از ارمنستان به اصفهان جلای وطن کردند تا مجموعه استعدادها و هنرهای خود را در خدمت دربار صفوی بگذارند.

نتیجه‌ای که در آخر این فصل می‌توان گرفت این است که ساکنان مختلف ایران امروزی مجموعه «ناهمگونی» از اقوام و ملیتهای مختلف نژادی و زبانی و مذهبی و فرهنگی و ملی بوده‌اند و هستند، که در هیچ دوره‌ای از تاریخ مشترک خود در ایران انسجام و همگونی اجتماعی (homogeneity) لازم را نداشتند و به همین جهت نطفه بحران هویتی همیشه در درون آنان وجود داشته است. البته این نطفه با گذشت زمان نمو یافته و پیچیده شده و با توجه به عوامل دیگر باز هم ابعاد پیچیده‌تری به خود گرفته است. این عوامل را در فصل دوم به اجمال بررسی خواهیم کرد، اما پیش از آن باید یادآور شویم که حتی از آغاز قرون اولیه اسلامی این اختلاط و امتزاج نژادی و خونی و قومی به حدی آشکار شد که «شاهنامه» فردوسی نمی‌توانست شاهد و گویای آن نباشد و در موردش چنین «اظهار نظر» نکند:

ز «ایران» و از «ترک» و از «تازیان»
نژادی پدید آید اندر میان
نه «ایران»، نه «ترک» و نه «تازی» بوَد
سخنها به کردار بازی بود![۲]

۲. عوامل بحران هویت قومی

به شرحی که گذشت، تعدد نژادی و قومی در جامعه ایرانی نه تنها زمینه‌های تاریخی و کنونی را برای بحران هویتی مورد بحث به وجود آورده، بلکه عوامل اجتماعی، اقتصادی، اداری، سیاسی، فکری و جغرافیایی و اقلیمی نیز به این بحران جهت و شکل داده و آن را از قوه به فعل درآورده است. طرز تلقی گروهی متفاوت از پدیدهٔ «میهن‌دوستی» یا «میهن‌پرستی» و مفاهیم غیرعلمی و غیرواقعی مربوط راکه بیشتر به افسانه و رؤیا شباهت دارد، مزید بر علت شده است. ما در این فصل به بحث مختصر عوامل مزبور خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که واقعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، روانی، میهنی، قومی، دینی، جغرافیایی و تاریخی ایران پیچیده‌تر از آن است که بتوان از آن تصوری واحد و همگون به ذهن داشت و از این طریق به اجماع ملی یا قومی رسید و «هویت ملی» را یک واقعیت کلی و یا پوشش همگانی دانست.

اول: عوامل اجتماعی بحران

عوامل اجتماعی بحران را می‌توان فهرست‌وار به ترتیب زیر برشمرد:

۱. تعدد و تنوع قومی

تافتهٔ به هم بافته تعدد و تنوع قومی تنها در ایرانیِ «آریایی» و «غیرآریایی» خلاصه نمی‌شود، زیرا هم خود آریاییها و هم غیرآرییاییها گروههای ناهمگون و دگرگون هستند و هم اینکه اساساً نمی‌توان به وضوح قائل به تمییز آنها شد. بدین ترتیب گاهی «ایدئولوژی سیاسی» بر ویژگیهای قومی یا ملی غلبه می‌کند و هویت مربوط را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به هر تقدیر، می‌توان به طور عام سه گروه به اصطلاح نژادی در ایران تشخیص داد که هیچیک از آنها نمی‌تواند «خالص» باشد:

– گروه «آریایی»های ایرانی – ایران امروزی – که اجمالاً شامل: اصفهانی، بختیاری، بلوچ، تالشی، تپری (طَبَری = مازندرانی)، دیلَمی، لر، کرد، کرمانی،

فارس، همدانی و یزدی است. واضح است در حالی که کُرد و لُر به عنوان یک گروه نژادی یا قومی می‌توانند مورد قبول واقع شوند، هر کرمانی یا فارس یا اصفهانی نمی‌تواند «آریایی» به مفهوم نژاد به حساب آید. خراسانیهای امروز خود عجین عجیبی از نژادهای «سفید» (آریایی) و «زرد» و «قرمز» (تورانی) و «عَرَب» و «هزاره» و غیره است. این امر در مورد «تهرانی»ها هم صادق است که «گُلی» از هر «چمنی» هستند. جالب این است که در حالی که امروزه مازندرانیها را ایرانی آریایی «سره» می‌شناسند، صدها سال پیش در کتاب «بُندهشن» – که از کتابهای معتبر زبان پهلوی باشد – آمده است که نیاکان آنها «غیرایرانی» و «غیرتازی» بودند. غرض این است که غالباً تشخیص خود آرییاییها در ایران – و البته مخصوصاً در شهرها – کاری غیرممکن است.

– گروه ایرانیان غیرآریایی که شامل مردمان ترک، قشقایی، ترکمن، مغولیها، ارمنیها و سرانجام «سامیها» یعنی عربها و یهودیها و آشوریهاست. در اینجا نیز اختلاط و امتزاج به شکلی است که نمی‌توان هویت اصلی نژادی هر گروه را به دقت مشخص کرد. برای مثال ترکها و مغولها خود به یک اصل نژادی بر می‌گردند، همچنانکه برخی از ترکان خود را آذری و ایرانی و آریایی به حساب می‌آورند و برخی دیگر تورانی. از جهت دیگر «سامیها» خود به نژاد خاصی که «سامی» باشد مربوط نمی‌شوند، زیرا «سامی» یک گروه زبانی در مقابل هند – اروپایی یا ایرانی–اروپایی است نه یک نژاد. (سامیها خود در اساس شعبه‌ای از نژادِ به اصطلاح «سفید»ند.)

– گروههای مختلط: بسیاری از مردمان ساکن ایران در طول تاریخ و براثر ازدواجها، به گروههای نژادی یا قومی جدیدی تبدیل شده‌اند. برای مثال از «سادات» اشراف ایرانی باید نام برد که در میان طبقات یا گروههای قومی مختلفِ مسلمانِ ایرانی از ترک و تاجیک گرفته تا فارس و گیلانی و مازندرانی یافت می‌شوند. بنابر تعریف، در خون هر یک از این سیدها «ژن» عرب وجود دارد، زیرا نسب آنان به امامان شیعه و از آنجا به پیغمبر عرب اسلام(ص) می‌رسد. تعداد این سیدها هم کم نیست. بنا به تحقیق و تشخیص مقدماتی «سازمان اوقاف و امور خیریه» جمهوری اسلامی ایران تاکنون قبر و مزار حدود چهار هزار امامزاده در ایران شناسایی شده است. اگر اعقاب و اسلاف معلوم و

نامعلوم آنان را در نظر بگیریم، به ارقام صد هزاری و میلیونی خواهیم رسید. از این بگذریم که احاد و افرادی از این «سید»ها آنچنان «ملی‌گرا» یا «سلطنت‌طلب» بوده‌اند یا شده‌اند که گوئی آنان را کار و باری جز خنجر زدن به اسلام نیست.

مثال دیگری در زمینه این اختلاط قومی در ایران می‌توان عنوان کرد و آن تنها به یک شخص مربوط می‌شود که «فتحعلیشاه قاجار» است. در کتاب ناسخ التواریخ، تألیف میرزا محمد تقی لسان‌الملک سپهر می‌خوانیم که: «اما زوجات شاهنشاه ایران فتحعلیشاه، عجب نباشد که اگر کسی شمار کند با هزار تن راست آید، لکن در این کتاب مبارک آنان که در حشمت حسب و نسب سجل و سند داشته‌اند یا در سرای سلطنت صاحب ولد بوده‌اند و اگر نه شناخته و نامبردار گشته‌اند، به نام نگاشته می‌آید...». مؤلف سپس نام و نشان ۱۵۷ «زوجه» را ذکر می‌کند که در مجموع ۶۰ پسر و ۴۸ دختر به بار آورده‌اند. نکته اینجاست که این زنان به گروههای مختلف قومی و دینی مربوط می‌شدند که شامل قبایل مختلف ترک و فارس و عرب می‌شود، همچنانکه در میان آنان علاوه بر اکثریت مسلمان، زردشتی و یهودی و مسیحی (ارمنی و گرجی) وجود دارد، و سرانجام بعضی از این زنانِ مسلمان هم سیده («علویه») بودند. با یک حساب ساده می‌توان دریافت که همین شخص فتحعلیشاه چگونه سبب اختلاط خون و نژاد در ایران قاجاری و پس از آن شده است و چگونه در ایران امروزی خون و ژن و نژاد «قاراشمیش» است! یعنی که یک نژادپرست «آریایی» شاید تنها بنا به عقیده سیاسی «آریایی» باشد نه به خون یا نژاد. نتیجه‌گیری خود لسان الملک سپهر را نقل می‌کنیم که گفت: «پس معلوم شد که هنگام بیرون شدن از این جهان، آن پادشاه را هفتصد و هشتاد و شش تن فرزند و فرزند زاده زندگانی داشت...»

۲. تعدد و تنوع زبان و گویش

اگرچه زبانهای رسمی و یا علمی در ایران اسلامی، عربی و یا فارسی بوده است، ولی مردمان مختلف ایرانی به زبانها و گویشهای مختلفی تکلم می‌کردند و می‌کنند. برای مثال، نه همه «آریاییها» زبان فارسی را به عنوان زبان «مادری» صحبت می‌کنند و نه اینکه گویشهای آنان قابل فهم در میان گروههای مختلف آنان است. تفاوت لهجه یا گویش بین گیلانیها و مازندرانیها- که شاید تنها

ایرانیهای باشند که کمتر از دیگران دستخوش اختلاط و امتزاج نژادی شده‌اند - کاملاً واضح و فاحش است. از این گذشته، کردها که آریایی هستند، زبان ویژهٔ خود را دارند که «فارسی» نیست. زبان لری- که شعبه‌ای از گروه زبانهای آریائی است - قابل فهم سایر ایرانیان نیست. البته این را هم می‌دانیم که بعضی از صاحب نظرانْ لری و کردی را «گویش» می‌دانند نه زبان.

زبان ترکی - که یکی از غنی‌ترین و ریشه‌دارترین و کامل‌ترین زبانهاست- نیز به شکل واحدی در ایران (و طبعاً خارج از آن) صحبت نمی‌شود. گروههای سامی (عرب و یهود و آشوری) نیز زبانهای عربی و عبری و آشوریِ یکدیگر را صحبت نمی‌کنند.

زبان فارسی - که حافظ از آن به «قند پارسی» تعریف و تعبیر می‌کند، زبانی نیست که همه گروههای جامعه ایرانی و از جمله خود آریاییها و فارسها بدان صحبت کنند. به‌علاوه، این زبان رسمی هرگز در ایران بعد از اسلام «سره» نبوده است، بلکه حدود ۶۰ درصد آن با مفاهیم عربی (علاوه بر مفاهیم و کلمات ترکی) شکل گرفته و بنیان یافته است؛ چنانکه خط فارسی نیز عربی است و از میان ۳۲ حرف الفبای آن هشت حرف عربی خالص است. این تکثر و تنوع و آشفتگیِ لهجه‌ای و زبانی را در ایران می‌توان در مردمان ترک سراغ کرد، که به زبان عربی عبادت می‌کنند، بیشتر با خط فارسی می‌نویسند و غالباً به زبان ترکی سخن می‌گویند. سرانجام هم باید گفت نه هر ایرانیِ آریایی قادر به تکلم زبان فارسی است و نه هر آنکه زبان فارسی را در ایران (و خارج از آن) صحبت می‌کند، آریایی یا فارس است.

۳. تنوع و تعدد دینی و مذهبی

با اینکه اکثریت قریب به اتفاق ایرانیان به دین اسلام مشرف هستند، باوجود این هم در چهارچوب این مسلمانی و هم در خارج از آن تفاوتهای دینی و مذهبی مشهود است. بدین معنی که اولاً اسلام در ایران به اکثریت شیعی و اقلیت سنی تقسیم می‌شود، به شکلی که اقلیت سنی عملاً - و نه رسماً - تحت نفوذ مذهب شیعی و گاهی هم تحت فشار برخی از عناصر خودی قرار گرفته است.

فراتر از این، میان خود گروههای شیعی یگانگی لازم، چنانکه باید، همیشه مشهود نیست؛ زیرا برخی از آنان ترک و برخی فارس و دیگری عرب و دیگری کرد هستند و قس علیهذا. قصد این است که در اینجا گاهی عوامل قومی به شکلی میان برادران شیعیِ همدین فاصله ایجاد می‌کند. وجود مساجد و حسینیه‌ها و عباسیه‌هایی که به این یا آن گروه شیعیِ قومی تعلق دارد، نشانه‌ای از وجود و تجلی همین فرقهاست. پس از انقلاب اسلامی ایران - که دین اسلامی بیش از هر زمان دیگر جنبه سیاسی و حکومتی و اداری به خود گرفته است - به مناسبتهای مختلف فرقهای مزبور حاد شده و جنبه «مکتبی - قومی» یا گروهی و محلی یافته است. سخنرانیهای بعضی از وکلای مجلس شورای اسلامی در همان مجلس که به زبانهای قومی ترکی و عربی ایراد شده است، نمونه‌ای از همین تطور است.

از جهت دیگر، زردشتیها که از لحاظ دینی و قومی و ملی خود را ایرانی و آریاییِ اصیل می‌دانند، همیشه اقلیت دینی بوده و تحت تأثیر اکثریت مسلمان قرارگرفته‌اند. وضع اقلیتهای دینی یهودی و مسیحی (ارمنی و آشوری) نیز تحت تأثیر تجلیات دینی و مذهب رسمی در ایران بوده است. البته حقوق اساسی و دینی این گروههای مذهبی که هم در چهارچوب قرآن و هم در چهارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران شناخته شده است، الزاماً همیشه سپر مدافع این اقلیتها نیست، زیرا پاره‌ای از مشکلات اکثریت بر اقلیت به طور ضمنی و ذهنی و تصوری طرح می‌شود و تأثیر می‌نماید. بار دیگر باید گفت که قومیت این گروهها تحت تأثیر وضع اقلیت دینی آنان قرار می‌گیرد، و به شکلی، به ایجاد بحران در آن میان کمک می‌کند.

۴. عامل جمعیتی (دموگرافیک)

عامل جمعیتی در حد خود بر بحران قومی مورد نظر می‌افزاید. در اینجا البته منظور از این عامل تنها «تعداد» آماری گروه قومی مورد نظر است نه الزاماً سایر ویژگیهای جمعیتی. چنانکه می‌دانیم، به استثنای گروههای رسمی دینی (زردشتی، مسیحی، یهودی)، هیچیک از گروههای قومی ایران نمی‌دانند که تعداد آماری رسمی جمعیت آنها چقدر است -که «قلم در دستِ دیگرْ کس

است». سرشماریهای ایران هرگز به این امر خطیر -که برای خود دولت باید حائز کمال اهمیت باشد - نپرداخته‌اند، زیرا که خود دولت هرگز خواستار آن نبوده است که تجویزش نماید. اما فقدان آمار رسمی در این زمینه، حداقل دو گروه را به تخمین غیرواقعی و افسانه‌سرائی «دموگرافیک» واداشته است. یکی خود مسئولان دولتی (و روشنفکران وابستهٔ به آنان) که غالباً یا هرگز رقمی در مورد یک گروه قومی ذکر نمی‌کنند یا تعداد گروه مزبور را به مراتب کمتر از آنچه هست «تصور» نموده و اعلام می‌دارند. گروه دیگر، شامل خود آحاد و افراد اقلیت قومی است که از یک طرف به عنوان «عکس‌العمل» به آن کم‌شماریِ دولتی و ملی‌گرایانه، و از طرف دیگر به علت فقدان ارقام صحیح از تعداد واقعی خود، به مبالغه‌های رقمی پرداخته‌اند. مردم عرب خوزستان را برای مثال، در نظر می‌گیریم. علاوه بر مجاملهٔ سیاسی - اجتماعی که بعضی آنها را «عرب زبان»، نه عرب، می‌خوانند، رقم جمعیتی آنان را به شکلی پائین می‌آورند که گوئی عربی در خوزستان وجود ندارد. به همین دلیل هم مردم عرب مزبور گاهی چنان برخلاف واقع به آن گرایشهای غیرواقعی واکنش نشان داده‌اند که حتی خود سیخ سوخته است. اخیراً در یک نوشته به زبان عربی که در خارج از ایران چاپ شده است، رقم هفت میلیونی را دیدم که دعا کردم اشتباه چاپی باشد، که نبود و جای تأسف دارد.

اگر تعداد افراد عرب و عرب‌تبار ایرانی را بر حسب «خون‌پاره» و «ژن» از پیش از اسلام در جامعهٔ ایرانی در نظر بگیریم که شاید تعداد عربها دهها میلیون باشد (اختلاط و امتزاج مبتنی بر ازدواجهای برون‌گروهی «عرب» و «عجم»). ولی اگر فرد عرب را به مفهوم «خوزستانی» او - نه اختلاط ژنتیک - به نظر آوریم که «صد در صد» عرب است که قطعاً و قهراً هرگز نمی‌توانیم آن رقم مبالغه‌آمیز را بپذیریم، حتی اگر - خدای ناکرده - بخواهیم بگوئیم (و از عهدهٔ گفتهٔ خود بر نیائیم!) که هر آنکه در خوزستان و حومهٔ آن به سر می‌برد از «عربستان» است و حتماً «قحطانی» یا «عدنانی» است و «سامی» به معنی هم «نسب» و هم «حَسَب» است! اما حقیقت این است که در حالی که تعداد عربهای مورد نظر ما «میلیونی» است، «رقم» آن در تقدیر است و جائی که عرب و عجم و مسؤول دولتی و فرد قومی از دیدن «حقیقت» باز داشته می‌شوند، به ناچار هر یک «ره افسانه»

می‌زنند، که زده‌اند و این به سود هیچیک نیست.

به راستی، چه مانعی دارد که در سرشماریهای آیندهٔ ایران، در ضمن اینکه از افراد می‌پرسند: پدرت کیست؟ مادرت کیست؟ «کارت» چیست؟ از آنان نیز سؤال کنند که «جنابعالی» به کدام گروه قومی (مثلاً: طالشی، آذری، لر، کرد، عرب، بلوچ، بختیاری، قشقائی و... و... و...) تعلق داری؟ حصول بر این داده‌ها هم مسئولان دولتی را در وضع مساعدی از لحاظ برنامه‌ریزی اقتصادی و پیش‌بینی «مسائل امینتی!» قرار می‌دهد ـ که تألیف قومی هیأت اجتماعی مردمان مختلف جامعه خود را شناخته‌اند ـ و هم اینکه آب خنک یا گرمی بر روی دست این یا آن گروه قومی می‌ریزد، که در خواهد یافت «وزنهٔ» دموگرافیکش چقدر سبک یا سنگین است. و سرانجام هم سر محققان از این نمد بی‌کلاه نخواهد ماند که به هر حال ارقام بیش و کم مقبولی در دست هست و تحلیلی از آنها لازم می‌آید.

۵. نام ونشان تحمیلی

در فرهنگ اسلامی یکی از وظایف اولیهٔ پدر و مادر انتخاب اسم مناسبی برای فرزندان خود است. تفأل به قرآنِ مجید و دیوانِ «حافظ» آن قرآن، دلیلی بر همان است. اما عملاً در جامعه ایرانی، چه نام اول و چه نام خانوادگی، گاهی آنچنان طولانی و ناهماهنگ است که از لحاظ کاربرد روزمره و از لحاظ روانی برای دارندگان آنها مشکلاتی پیش می‌آورد و بحران‌زائی می‌کند.

در دورهٔ پهلوی ـ که صدور شناسنامه‌ها برای اولین بار آغاز شد ـ بلبشوی خاصی در این زمینه به وجود آمد که هم جنبهٔ سیاسی داشت و زمانی هم صرفاً عادی و اداری بود. البته «بلبشوی» مزبور که تقریباً حدود ۷۲ سال پیش شروع شد، بیش و کم، همچنان به قوت خود باقی است. در حالی که تغییر اسم خانوادگی تحت شرایط خاصی در چهارچوب اداره یا سازمان ثبت احوال صورت می‌گیرد، تغییر اسم اول باید در چهارچوب دادگاه (دادگاه شهرستان) انجام پذیرد. در هر صورت، اگر عملاً هم ممکن باشد، این کار شاق است و گویا در سنوات اخیر پیچیده‌تر شده است، به قسمی که گاهی مقررات موجود به کلی مانع از آن می‌شود که افراد نام و نام خانوادگی خود را تغییر دهند یا برای نوزاد

خود اسمِ دلخواه بگذارند.

این امر شاید بیش از هر جای دیگر ایران، در میان مردم عرب خوزستان دیده می‌شود. در حالی که اساساً معانی اسامی «همایون»، «سرتیپ»، «پرویز»، «منوچهر»، «بهروز»، «هژیر»، «هومن»، «شهناز»، «شهین»، «مهین»، «ناهید»، «نسترن»، «ژاله» و «مژگان» را نمی‌دانستند، از طرف مأمور (غیرمعذور) ثبت احوال اسامی مزبور برای آنها انتخاب می‌شد؛ یا خود تحت تأثیر فرهنگ فارسی ایرانی به انتخاب آن نامها مبادرت می‌کردند، در عین اینکه از مفهوم و معنی آنها و بارِ منفیِ مترتب در چهارچوب هیئت قومی ناآگاهند. جالب این است که یکی از شیوخ طراز اول عرب در دشت میشان (دشت آزادگان) ـ که به رحمت حق پیوسته است ـ و در دورهٔ پهلوی به عضویت مجلس مؤسسان انتخاب شده بود، و در شرافت و کرامت از سرآمدان بود، نام اول «سرتیپ» (که به عربی سرتیب تلفظ می‌شود) را داشت، در حالی که نام‌خانوادگی ایشان «سیّاحی» به همان قبیلهٔ معروفی مربوط می‌شود که خود برای مدتی طولانی رئیس بلامنازع آن بود. کم و بیش از افراد عرب خوزستانی ـ که به تدریج به آگاهیِ «اسمی» و نَسَبی رسیدند، توانستند طی تشریفات پیچیدهٔ «اداری» و «دادگاهی» به تغییر نام اول و یا نام دوم با هم اقدام کنند یا «اصلاحاتی» در آن نامها به عمل آورند. کما اینکه گاهی این تغییر و تفسیرا!، به طور ارادی، شامل اسم «نامونس» عربی شد، یعنی به جای کلمه عربی مأنوس به فارسی «سره» ـ صرفنظر از انس یا بیگانگی حاصل ـ تبدیل گردید.

علاوه بر این درگیریِ اسمی فردی و شخصی، نام بسیاری از مناطق جغرافیائی ایران ـ از استان گرفته تا شهرستان و شهر و بخش و دهستان و ده و قریه و قصبه ـ چه در دورهٔ رژیم پهلوی و چه پس از آن، برخلاف خواستهٔ مردم مربوط، تغییر یافته است. مجدداً باید گفت که این تغییر اسمی جغرافیائی نیز در خوزستان بیش از سایر مناطق ایران اعمال شده است که نیازی به بحث کردن آنها در اینجا نمی‌بینیم. آنچه را می‌توانیم بگوئیم این است که اغلب این تغییرات اسمی در «اَعلام جغرافیائی» یا در چهارچوب فرهنگستان رضا شاهی (فرهنگستان اول) صورت گرفت، یا بعدها بنا به پیشنهادهای فرمایشیِ «انجمن شهر» مربوط که در ظاهر «مطاع» است و در باطن برای مردمان محلی غیر مطبوع

و غیر مقبول، انجام یافت. مردم را از اسامی شخصی و جغرافیائی مأنوس محروم کردن فایده‌ای برای ایرانِ کشور، و ایرانِ دولت و ایرانِ جامعه ندارد؛ بلکه فقط به تنش قومی می‌انجامد، سرگیجه می‌آورد و در حد خود بروز بحران قومی و تداوم آن را سبب می‌شود. به عبارت دیگر، این سرگیجه‌های اسمی قضایای ساده‌ای نیست، زیرا مشکلات نفسانی و هویتی به وجود می‌آورد. همچنانکه می‌دانیم، اخیراً هموطنان «ترکمن صحرا» در چهارچوب یک استان به نام «گلستان»، امن و امان یافته‌اند. ولی نمی‌دانیم که آیا باید به آنها تبریک گفت که استانی و گلستانی شده‌اند یا نه که اگر «صحرا»یشان گلزار گشته است، «ترکمن»شان در نقشه از بین رفته است. به هموطنان کردِ کرمانشاهی ظاهراً باید تبریک گفت که «مبارزهٔ» لفظی و قلمی اداری آنان در آخر «باختران» خیلی «سره» را به نفع «کرمانشاه» از دور خارج ساخت؛ هرچند که «شاه» برای همیشه رفته است و همان «کرمان» باقیمانده، «عربی» است که در جای دیگر ایران با «قالی» زیبا و «زیرهٔ» پر بها و آسمان صاف و دختران سیه چشم با عفاف شهرهٔ آفاق است.

موضوع «اسمی» دیگر که بیشتر دامنگیر ایرانیان مقیم خارج، از جمله آمریکا، می‌شود، به اسم خود «ایران» مربوط می‌گردد. ایرانیان مزبور در زبان انگلیسی با «Iran» و «Persia» و همینطور «Iranian» و «Persian» سروکار پیدا می‌کنند. گاهی برحسب «عقیده» و یا «سلیقه» و گاهی با توجه به ضرورت متن انگلیسی که این یا آن اسم و یا صفت را به کار برده است، خود نیز به انتخاب می‌پردازند. در این رهگذر، گاهی استعمال‌های جالبی هم دیده می‌شود. برای مثال، مجله‌ای به فارسی و انگلیسی در نیویورک منتشر می‌گردد که اسم فارسی خود را «میراث‌ایران» و اسم انگلیسی را «Persian Heritage» گذاشته است! مغالطه‌ای هم که در این گونه موارد دیده می‌شود این است که «میراث پارسی» (یعنی Persian) خود هرگز "Persian" خالص نیست؛ زیرا که میراثی اسلامی است یا حداکثر مخلوطی از فرهنگ اسلامی و فرهنگ پیش از اسلامی ایران است. همینطور هم در آمریکا، به فارسی از «موسیقی ایرانی» و «غذای ایرانی» سخن می‌گویند و این موسیقی و این غذا به انگلیسی به «Persian» تغییر اسم می‌دهد. سرانجام «زبان فارسی» را هم از یاد نبریم که برخی از آن به عنوان "Farsi

" و برخی دیگر به عنوان "Persian" یاد می‌کنند.

به راستی که «اینهمه آوازه‌ها از شه بود»؛ زیرا که اصل قضیه به سال ۱۳۱۴ شمسی و حکومت رضا شاهی بر می‌گردد. تا آن سال، ایران در میان غربی‌ها به عنوان «Persia» (فارس / پارس) تحت تأثیر نامگذاری قدیم یونانی، معروف بود که خود به «پارس» (هخامنشیان) مربوط می‌شود. در آن سال، رضا شاه و روشنفکران و دولتمندان «ملی گرای» او تحت تأثیر ایدئولوژی آلمان هیتلری نازی و نغمهٔ گوشخراش «آریائی» آن، کلمه «Persia» را به «ایران» ـ که بیشتر رنگ و بوی «آریائیت» می‌دهد و «ایرانیت» را در بوتهٔ اجمال می‌گذارد ـ تغییر دادند. بدین ترتیب که وزارت خارجهٔ «ایران» مأموریت یافت به همهٔ سفارتخانه‌های ایران «بخشنامه» صادر کند تا به دولتهای میزبان رسماً و کتباً اعلام دارند به اینکه ازاین به بعد باید به جای «Persia» کلمهٔ «Iran» را به کار ببرند؛ در غیراین صورت، به مکاتبات آنها جواب داده نخواهد شد. بعدها، در زمان سلطنت محمدرضا، دریافتند که این تغییر نام مشکلات زیادی به بار آورد، به همین جهت سفارتخانه‌های مزبور را وادار کردند که به کشورهای مختلف اعلام نمایند که اشکالی ندارد که هر دو اسم را به عنوان جانشین یا معادل هم به کار ببرند. البته، چنانکه در بالااشاره شد، این مشکل اسمی همچنان باقی است و تنها «گربهٔ ایرانی» (Persian cat) و قالی ایرانی (Persian rug) ـ که هر دو در خارج با این نام معروفیت تام و تمام دارند ـ از آن مستثنی هستند!

۶. منشاء قومی نژادی ناهمگون نخبگان سیاسی یا نظامی حاکم

این عامل نیز باید به عنوان عامل بحران‌زای دیگری در چهارچوب گروه عوامل اجتماعی مورد توجه قرار گیرد. با توجه به سوابق تاریخی، تقریباً هر یک از گروههای قومی در ایران می‌تواند این شعار را سر دهد که: «ماییم که از پادشهان باج گرفتیم». زیرا - چنانکه در فصل اول گفته شد - زمام قدرت در ایران اسلامی همیشه در دست گروه قومی خاصی نبوده، بلکه از سلسله‌ای به سلسلهٔ دیگری رسیده است (و چنانکه بعداً هم خواهیم دید با توجه به این تغییر و تحول، حتی پایتخت ایران ثابت نبوده است.) جالب این است که در حالی که ترکها بیش از هر «گروه» دیگر زمام امور ایران را به دست داشتند، امروزه به عنوان یک گروه

نقش بارزی در اداره کشور ندارند، بلکه به عنوان یک اقلیت «ملی» یا «قـومی» تلقی می‌شوند که تابع حکومت مرکزی و سیاست آنند. این حقایق تاریخی ما را به عاملی دیگر می‌کشاند که خود نیز فی حد ذاته بحران‌زاست و آن مشروعیت نخبگان سیاسی است، صرف‌نظر از هویت قومی و ملی آنان.

۷. مشروعیت نخبگان سیاسی یا نظام حاکم

حکام سیاسی و نظامی در ایران، از هر تیره و قبیله‌ای که بودند، خود را به زورِ شمشیر به مردمان مختلف تحمیل می‌کردند. این حقیقت تاریخی هم شـامل نادرشاه افشار ترک‌تبار می‌شود که در دشت مغان به شکلی ظاهرالصلاح خود را جانشین سلسله صفوی گردانید و هم شامل کریم‌خان زند لُر آریایی که خویشتن را «وکیل الرعایا» خواند. در واقع می‌توان از دیدگاههای مـختلف هر سـلطه و سلسله سیاسی حاکم را با «لا خیر فی ما وقع» یا «الخیر فی ما وقع» (۱۱۴۸=سال به قدرت رسیدن نادر) توصیف و تعبیر کرد، گو اینکه وصـف و تـعریف اول همیشه منطبق با طرز تلقی توده‌های مردم است که دعوای حکام و امرا و خلفا و شاهان بر سر لحاف آنان است. رژیم پهلوی به یاری انگلیسیها روی کار آمد و باپشتوانه آمریکا به سلطه خود ادامه داد و نخست وزیرِ «ملی» ایران را از عرصه سیاست به دَر کرد تا خـود بـا یک انـقلاب تـوده‌ای اسـلامی سـرنگون گـردد. مشروعیت نظام جمهوری اسلامی را در انقلاب توده‌ای باید سراغ گرفت اما با گذشت زمان این مشروعیت باید بر مبنای «اصالت عمل» و چاره‌جویی مسائل و مصالح جامعه مورد سنجش قرار گیرد.

سخن اینجاست که تا نخبگان سیاسی یا نظام حاکم مقبولیت «عامه» مردم یا «اکثریت» آنها راکسب نکنند، نمی‌تواند خود را «دمکراتیک» بداند و نظامی که بر مبنای اصول آزادی و مساوات برقرار نگردد، فی حد ذاته منشاء بحران است. (ما لفظ «دموکراتیک» را الزاما" به معنی غربی آن به کار نمی‌بریم که بیش از بیست و یک سال است که به چشم خود شاهد اختلاف شدید طبقاتی جامعه مربوط و تباهی عمیق و گسترده اخلاقی در آن هستیم.)

۸. تبعیضها و پیشداوریهای قومی

اینها را نیز باید سرچشمه دیگری از بحران تلقی کرد. این تبعیض و پیشداوری همیشه در تاریخ ایران وجود داشته است ولی با تشکیل «دولت ملی» در عصر پهلوی - که از نتایج نامطلوب آن تکیه بر آنچه «آریایی» افسانه‌ای و واقعی بود - به شکل ناهنجاری تجلی یافت و مردمان مختلف ایران را بیش از پیش دچار «بیگانگی»، و نه «یگانگی»، گردانید. به هرحال، نگاهی به ادبیات منظوم و منثور فارسی نشان می‌دهد که پیشداوریها و تبعیضها در میان گروههای مختلف جامعه ایرانی، چه آریایی و جه غیرآریایی، به صورت «هجو» ادبی همیشه متجلی بوده است. در زمان حاضر هجو ادبی محض، جای خود را به تبعیض سیاسی و شغلی و فرهنگی داده و مزید بر علت شده است. زیرا آدمیان مـی‌توانـند بـا کـمبودها بسازند ولی سازگاری آنان با تبعیض ممکن نیست.

۹. ناهمگونی مخالفان سیاسی

مخالفان رژیم حاکم چه در زمان نظام پهلوی و چه در دوره حاضر نیز خود منشاء بحران بوده‌اند. مخالفان یا «اپوزیسیون» مزبور خود به گروههای مختلف قومی و سیاسی و دینی مربوط می‌شوند و هم اینکه بیش وکم بسیاری از آنها وابسته به این یا آن عامل یا ایدئولوژی خارجی‌اند. افرادی از این گروههای مخالفان زمانی بیشتر منشاء تشویش و بحران واقع می‌شوند که علاوه بر این سمت «مخالفت»، خود را «روشنفکر» قلمداد مـی‌کنند. جـا دارد کـه بـه طـور مسـتقل ایـن گـونه روشنفکران را به عنوان یک منشاء و عامل دیگر بحران هویت قومی مورد بحث قرار دهیم.

۱۰. روشنفکران پریشان

شکی نیست که چه در زمان نظام سابق و چه در نظام کنونی روشنفکرانی وجود داشته و دارند که به طور مستقل و بدون شائبه داخلی یا خارجی در حد خود قدمی برداشته و قلمی زده‌اند تا کمکی به شناخت جامعه ایرانی بنمایند. ایـن گروه نه تنها منشاء بحرانی نبوده‌اند، بلکه به سهم خود به تخفیف بحران از طریق تجزیه و تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی کمک کرده‌اند. سخن ما در اینجا با آن

گروه از روشنفکران است که نه تنها خود از تاریخ و جامعه معاصر ایران آگاهی علمی و واقعی ندارند، بلکه به اشکال مختلف سبب سرگیجه دیگران و گمراهی آنان می‌شوند، زیرا که خود دچار آشفتگی فکرینند. در میان این روشنفکران کسانی یافت می‌شوند که مثلاً" خود را مرید و مخلص «محمد مصدق» می‌دانند و برای «ایران عزیز» سینه چاک می‌کنند و در عین حال قربان و صدقه «برادران آریایی» اروپایی می‌روند. اما از یاد می‌برند که همین برادران اروپایی و آمریکایی چه بلاهایی که بر سر همین ایران نیاورده‌اند. همچنانکه برخی از این روشنفکران آشفته که این «کهن بوم و بر» را می‌پرستند، بر ۱۴۰۰ سال تاریخ و فرهنگ و تمدن «اسلامی» آن قلم بطلان می‌کشند و این را به حساب میهن‌پرستی و ناسیونالیسم ناب می‌گذارند.

نمونه دیگری از همین روشنفکران که خود «سید» (اولاد پیغمبر) هستند، از «هجرت» پیغمبراسلام (ص) از مکه به مدینه به عنوان «فرار» یا «گریز» یاد می‌کنند؛ یا اینکه امام محمد غزالی طوسی ایرانی را به سبب اینکه بیشتر آثار خود را به زبان علمی زمان خود و زبان دینی خود - یعنی «عربی» - نوشته بود، «ناخلف» می‌خوانند. در اینجا باید گفت که مهمترین ویژگی یک روشنفکر «تعهد» و التزام نسبت به واقعیتهای موجود و حقایق تاریخی است. این روشنفکران که خود هر وقت بخواهند به هردری می‌زنند و بین شرق و غرب و شمال و جنوب در حال شناوری و جهت‌گیری هستند، هرگز نمی‌توانند در خدمت جامعه باشند و بنابراین در حد خود بر آشوب و گمراهی دیگران می‌افزایند تا دانسته و ندانسته به بحران مورد نظر دامن بزنند. به هرحال، بین آن گروه روشنفکران «غرب‌زده» و گروه دیگر که «غرب‌زدگی» را از بیماریهای مسری جامعه ایرانی می‌دانند، باید قائل به فرق شد.

عوامل اجتماعی بحران‌را نمی‌توان بدون توجه به عوامل اقتصادی مورد بحث قرار داد، زیراگروههای انسانی قبل از هرچیز به حداقل معاش نیاز دارند تا بتوانند به حیات خود ادامه دهند و هویت خویش را دریابند.

دوم: عوامل اقتصادی بحران

در طول تاریخ و در سرتاسر پهنه زمین، جامعه انسانی همواره جامعه‌ای طبقاتی بوده است. جامعه ایرانی از این حالت کلی که عملاً" به شکل یک قانون - قانون تبعیض و تضاد - در آمده، مستثنی نیست. با اینکه قرنها پیش در وصف این ناهمگونی اجتماعی و ستم طبقاتی «بابا طاهر عریان» گفته بود:

اگر دستم رسد بر چرخ گردون
از او پرسم که این چونست و آن چون
یکی را داده‌ای صد نعمت و ناز
یکی را قرص جو آلوده در خون

با وجود این باید گفت که این «چرخ گردون» نیست که به این تمایز طبقاتی دست زده است؛ برعکس این رژیمهای سیاسی حاکمند که حتی به اسم دینهای آسمانی و آئینهای زمینی رسماً" و عملاً" این شرایط نامناسب را به وجود می‌آورند یا دست‌کم به منظور حفظ منافع خود، اقدام جدی در جهت تقلیل حدت و شدت آنها معمول نمی‌دارند.

با اینکه همه طبقات زیرین جامعه از این خفقان رنج می‌برند ولی دراساس اقلیتهای مورد خشم وغضب بیش از دیگران از آن متأثر هستند. رژیمهای مختلف، خاصه آنها که برچسب «ناسیونالیستی» برخود می‌زنند، در پی آن بوده‌اند که گروههای مختلف قومی را در مضیقه اقتصادی قرار دهند، تا یا به طور مستقیم یا از طریق نیل به مدارج آموزش عالی، نتوانند گامی مؤثر در راه احقاق حقوق خود بردارند. این سیاست عملاً" بر این مبتنی است که اگر شکم گرسنه را ایمانی نیست، توقع انقلاب را هم از آن نباید داشت.

از جهت دیگر، برنامه‌های عمرانی ایران که از سال ۱۳۲۷ شروع شده است، همواره ناقص و فاقد هدف کلی و مشخص بوده است؛ همچنانکه هرگز ارزشیابی صحیحی ازکارکرد آنها به عمل نیامده است. به همین دلیل می‌بینیم که بسیاری از مناطق کشور همچنان با مسائلی درگیرند که از گذشته دور به ارث برده‌اند. اضافه بر این، نبودن خط مشی واضح در سیاست داخلی در برابر اقلیتهای قومی و نیازهای منطقه‌ای و استانی آنها، آنان را نسبت به دستگاه حاکم

و پاره‌ای از عناصر مرکزی و محلی آن دچار بدبینی ساخته است. مرحوم‌مهندس مهدی بازرگان -که به عنوان اولین نخست وزیر دولت موقت انقلابی از سیستان و بلوچستان دیدار کرده بود - هرگز کشفی نکرده‌است وقتی که به چشم خود دید و برزبان آورد که مردم آن مناطق به جای خوراک معمولی «علف» می‌خوردند. دلیلش آنکه در بسیاری از مناطق روستائی ایران اوضاع مشابهی وجود داشته است، همچنانکه در استان «زرخیز» خوزستان که پر از آب و نفت و گاز و نیشکر و خرما و بندرگاه و خرگاه است، بعضی از مردم عرب خوزستان در روستاها «علف‌خور» بودند و در شهرها زاغه‌نشین.

تردیدی نیست که این وضع نابسامان اقتصادی در حد خود بسیاری از اقلیتها و قومیتها را به افکار استقلال‌طلبی و خود مختاری و عدم اعتماد به رژیم مرکزی سوق داده است! همچنانکه شک نباید داشت که عوامل اداری–سیاسی هم در پیدائی این وضع نامساعد اقتصادی ایفای نقش کرده است و هم در تشدید بحران هویتی مورد بحث.

سوم: عوامل اداری - سیاسی بحران

در اینجا از چند عامل یاد می‌کنیم که هریک از آنها در تضعیف روابط بین مردمان از یک طرف یا تشدید احساسات قومی از طرف دیگر نقش خاصی داشته و بدین سبب به نوبه خود عملاً در پیدائی بحران مورد بحث مؤثر واقع شده‌است.

۱. تغییر پایتخت و تعدد آن در طول تاریخ: بدون هیچ مبالغه، ایران تنها کشوری است که با توجه به تاریخ طولانی پیش از «ایران» وبعد از «ایران» خود، بیش از هر کشور یا امپراتوری دیگر دارای «پایتخت» بوده است. این پایتختها نه تنها تقریباً همهٔ مناطق مهم ایران دیروزی و امروزی را شامل می‌شده است، بلکه تقریباً هریک از آنها مرکز حکومت سلسله‌های مختلف و متنازع بوده است. مراکزی چون شوش، همدان، تخت جمشید، تیسفون، دامغان، بخارا، مرو، غزنین، هرات، نیشابور، تبریز، اردبیل، قزوین،زنجان،اصفهان، مشهد، ری، شیراز، و (از ۱۲۱۰ هجری) طهران/تهران از پایتختهای اصلی بوده‌اند. شهرهایی چون یزد و کرمان و هرمز و آمل و حویزه را می‌توان از پایتختهای فرعی تلقی

کرد. در واقع مرکز هریک از استانهای سابق یا «ساتراپ»های دوره ساسانی خود یک پایتخت بود.

مسئله مورد نظر در اینجا این است که تابعیت و وفاداری ملی و قومی معمولاً تابع پایتخت مورد نظر و سلسله حاکم بود و در نتیجه همبستگی مردمان با توجه به «کجائی» پایتخت و قدرتمندان آن شکل و جهت خاصی می‌یافت. این وضع بر عامل قومی (یا ملی) و هویت مربوط به آن قوم یاملت - که گاهی از قدرت سیاسی-نظامی محروم بود و زمانی همه یا بخشی از آن را در دست داشت - تأثیر فراوانی می‌گذاشت. چنانکه در فصل اول یاد شد، با توجه به جابجائی پایتخت و کم و زیاد شدن اقلیم تحت سلطه سلسله حاکم، هر یک از گروههای قومی و سیاسی آریایی و غیرآریایی می‌تواند ادعاکند که اوست که از پادشاهان دیگر (در چهارچوب ایران و شاید هم در خارج از آن) «باج» گرفته است:

ماییم که از پادشهان باج گرفتیم
از پیکرشان دیبه و دیباج گرفتیم
ماییم که از دریا امواج گرفتیم
دیهیم و سریر از گهر و عاج گرفتیم
اندیشه نکردیم ز طوفان و ز تیّار

۲. تقسیمات کشوری: تقسیمات اداری یا کشوری که پدیده‌ای جدید است و از اواخر دوره قاجاریه شروع شده، غالباً در جهت تأمین مقاصد سیاسی دولت مرکزی، و نه منافع اقتصادی و اداری و قومی مردم، صورت گرفته است. به جهت همین سیاست است که برای مثال، «آذربایجان» را اول به دو استان و سپس به سه استان تقسیم می‌کند و بیش و کم در هر استان کرد را در کنار ترک می‌کارد تا هم اینکه یک گروه قومی و ملی واحد تجزیه شود و هم اینکه با همسایه‌اش شاخ به شاخ گردد. یک کاسه کردن سیستان و بلوچستان هم به همین معنی است. علاوه بر این تغییر نامهای جغرافیایی برخی از مناطق و استانها و شهرستانها و شهرها وقصبه‌ها ناظر به همین سیاستهای مرکزی تفرقه‌انداز است. تغییر نامهای عربی در خوزستان - و از جمله تغییر نام «عربستان» که خود

تسمیه‌ای فارسی است، به خوزستان - مثال واضحی در این مورد است. این تقسیمات جغرافیایی و تغییر نامهای مألوف همواره جنبه سیاسی داشته و هرگز منطبق با تمنیات و تمایلات مردم بومی نبوده است، به همین دلیل به جای اینکه دردی را درمان کند خود به ایجاد دردِ «اسمی»-هویتی دیگر منجر شده است.

در هنگام اجرای طرح جدید تقسیمات کشوری که از اواخر دهه ۱۳۴۰ شمسی توسط سازمان برنامه و بودجه به مرحله اجرا گذاشته شد، مردمان مختلف استانها و شهرستانهای متعدد کشور آرا و خواسته‌های خود را به خوبی عنوان کردند، ولی دستگاه حاکم تنها به اجرای نتایجی پرداخت که خود می‌خواست. به همین جهت هم بود که برخی مناطق را قیچی کردند و به مناطق دیگر افزودند و مردمانی راکه در طول قرنها ابوابجمعی یکدیگر بودند از هم جدا ساختند.

البته از حق نباید گذشت که اسم محض ماهیت منطقه بالضروره دال بر هویت یگانهٔ ساکنان آن نیست و تجدید نظر تقسیمات اداری گاهی به عنوان یک ضرورت محض قابل قبول است.[۳]

۳. ضعف شبکه‌های ارتباطی: ضعف شبکه‌های ارتباطی زمینی و هوایی و دریایی در جهت تسهیل مسافرت افراد و حمل و نقل کالا در داخل کشور نیز سبب عزلت و جدایی مردمان مختلف کشور نسبت به یکدیگر گردیده است. این امر گواینکه از یک دید به استمرار هویت محلی و بومی کمک می‌کند ولی در عمل گروههای قومی و ملی و محلی مورد نظر را نسبت به یکدیگر «اجنبی»، و نه «هموطن»، نگه می‌دارد. ضعف پوششی شبکه‌های رادیویی و مطبوعاتی نیز اثر منفی دارد و به جای اینکه ضعف و نقص شبکه‌های مسافرتی و حمل و نقل را چاره سازی کند یا از شدت آن بکاهد، خود نیز مزید بر آن می‌گردد.

۴. «ساواکی» کردن مردم: آلوده کردن مردم به منظور تفرقه‌اندازی بین آنان و کسب خبر از اندرون آنان اگر چه از لحاظ حفظ منافع رژیم حاکم، اقدام مثبتی به نظر می‌آید، در اساس به تشدید فتنه و بحران هویتی آنها می‌انجامد کما اینکه

تنفر آنان را نسبت به «دستگاه» دو چندان می‌کند. از این فراتر، این «سیاست» - که بر مبنای مسائل «امنیتی» پی ریزی می‌شود و اعمال می‌گردد - گاهی به خونریزیهای محلی و قبیله‌ای منجر شده است. فرد ممکن است به خاطر مملکت خود علیه اجنبی «جاسوسی» کند ولی ترغیب او به جاسوسی علیه پدر و مادر و برادر و خواهر و تیره و قبیله و همکار اداری و دکاندار سرکوچه، نه تنهااخلاقی نیست و با معیار وطن‌دوستی تطبیق نمی‌کند، بلکه در نهایت به نتایج معکوس می‌انجامد و بر هویت فرد و گروه و رابطه آنان با کشور و جامعه و دولت آثار نامطلوب بر جا می‌گذارد.

چهارم: عوامل آموزشی بحران

آموزش وپرورش نوین در ایران با به قدرت رسیدن رژیم پهلوی شروع گردید. گو اینکه تأسیس دارالفنون در زمان ناصرالدین شاه گام اول بود. رژیم مزبور حربه آموزش را عمدتاً برای رسیدن به دو هدف به کار برد: یکی تقویت خود نظام و حمایت از آن بود که در شعار «خدا، شاه، میهن» تجلی می‌کرد، و دیگری تکیه بر تاریخ ایران باستان آن هم از یک دیدگاه بسیار محدود ناسیونالیستی که با تعصب نژادی آریایی و شوونیسم میهنی همراه بود. این گونه جهت‌گیری رسمی در چهارچوب نظام آموزشی نه تنها اقوام مختلف را نسبت به رژیم سیاسی حاکم و نظام آموزشی آن بدبین ساخت، بلکه امر را بر خود «ناسیونالیستها» نیز مشتبه گردانید، طوری که خیال کردند ایرانِ تاریخی پدیده‌ای «آریایی» محض است. فرا تر از آن، به جای اینکه خدمات ایرانیان به دین و فرهنگ اسلامی در طول ۱۴ قرن گذشته مورد تأکید قرار گیرد، در بوته اجمال گذاشته شد. با اینکه ناسیونالیسم از جنبه‌های انسانی و اخلاقی و فرهنگی خالی نیست، مع الوصف دعوی ارتباط رژیم پهلوی و نظام آموزشی آن با «ایران باستان» ناسیونالیسم را از تمام جنبه‌های مثبت آن تهی کرد. در این رهگذر بود که نهضت ملی مصدق طعمه توطئه شاه و حامیان آمریکایی و انگلیسی او شد و در حد خود ثابت کرد که نظام پهلوی که این همه سنگ ملیت و «ایرانیت» را به سینه می‌زند، عملاً خائن به مصالح ملی و میهنی است. انقلاب توده‌ای و سیع مردم ایران که به حکومت آن چنانی ۵۷ ساله پهلویها خاتمه داد، به خوبی ثابت کرد که شعارهای

ناسیونالیستی و میهنی نظام سابق که جهت دهنده سازمان آموزش و پرورش کشور بود، پایه‌ای واهی و قشری داشت. نتیجه این شد که نظام جدید تعلیم و تربیت در ایران نتوانست آگاهی ملی قومی و طبقاتی لازم را در میان گروههای مختلف مردم و در جهت همبستگی میهنی و اجتماعی آنان بوجود آورد، بلکه بر عکس هدف خود، بر جدایی و تفرقه آنان افزود؛ چه، هر گروه ایرانی آریایی نیست و هر گروه آریایی، با توجه به عقاید سیاسی خود، الزاماً نمی‌توانست «ناسیونالیست» باشد و با طیب خاطر به آموزختن زبان فارسی و کنار گذاشتن زبان قومی مربوط بپردازد.

شکی نیست که در نظام تعلیم و تربیتی جمهوری اسلامی، «اسلام» و نه «ناسیونالیسم» محور کار است، ولی باز هم وقتی پای اقلیتهای قومی یا ملیتهای مختلف ایرانی به میان آید، بیم آن است که «ناسیونالیسم فارس» در پوشش اسلامی به مقابله آنها برخیزد، و بدین شکل دین در خدمت گروه ملی خاصی درآید و نقض غرض شود ـ زیرا مفهوم این امر تبدیل «امت اسلامی» به یک ناسیونالیسم مذهبی «فارس» است. این موضوع ما را به عامل دیگری می‌کشاند که به هر حال در جامعه کثیرالمله‌ای چون ایران چه مبدأ و مبنای فکری عامه‌پسندی باید دائر مدار امور باشد؟ ولی پیش از آغاز بحث در باره این موضوع، لازم است قبلاً دربارهٔ عوامل طبیعی و جغرافیایی سخن بگوئیم، زیرا این عوامل به شکلی در پیدایش و گسترش بحران هویتی نقش داشته‌اند.

پنجم: عوامل طبیعی و جغرافیایی (اقلیم و آب و هوا)

تنوع آب و هوا در چهارچوب کشور و حتی گاهی در چهارچوب یک استان یا یک منطقه آن، وجود پستی و بلندیهای قابل ملاحظه و سرانجام فواصل جغرافیایی زیاد بین شهرها و آبادیها و مخصوصاً مراکز مهم خدماتی در ارتباط با راههای ناهموار و ناهنجار همه و همه مجموعه‌ای از عوامل طبیعی است که در حد خود اثر نامساعدی بر انسجام اجتماعی مردمان مختلف می‌گذارد و بیشتر بر ویژگیهای بومی و محلی آنها اثرگذار می‌شود. این تجزیه فیزیکی آثاری روانی و فرهنگی و اجتماعی دارد، زیرا عزلتها را بیشتر می‌کند و انگیزه‌ای برای

اختلاط و امتزاج با دیگران به وجود نمی‌آورد. در سرشماریهای مختلف کشور همیشه اماکن و دهات جدیدی «کشف» شده، همچنانکه گاهی رهیابی به نقاط کوهستانی غیر ممکن گردیده است. فراتر از این، به سبب همین عوامل طبیعی و جغرافیایی است که گاهی استانهایی چون کردستان و سیستان و بلوچستان، چه از لحاظ سیاحت و چه از جهت تجارت و عمران و آبادی، در بوته اهمال قرار می‌گیرند. اگر در خوزستان «طلای سیاه» کشف نمی‌شد، شاید هم جمعیت این استان در حداقل خود باقی می‌ماند. همچنانکه احتمال می‌رفت که تا امروز ۹۰ درصد جمعیت آن از مردم عرب تشکیل شود به شکلی که در اوائل این قرن بود.

البته در کشورهای صنعتی عوامل طبیعی و اقلیمی ناهنجار با توجه به تکنولوژی پیشرفته و برنامه‌های آبادانی حساب شده مهار گردیده است؛ همچنانکه خطوط ارتباطی و شبکه‌های رادیو-تلویزیونی فواصل موجود را به حداقل رسانده و از راه دور، میان‌بُری کوتاه ساخته است. در سال ۱۳۵۲ در یک تحقیق اجتماعی در منطقه جیرفت، وقتی نگارنده از یک دانش آموز دبستانی سؤال کرد که آیا غیر از دهِ او دهات دیگری در اطراف وجود دارد، جواب داد که بله، در پشت این کوه مردمی زندگی می‌کنند که اگر به آنها بگوئی محمد رضا شاهی وجود دارد، باور نخواهند کرد. در سفرنامه خوزستان (در اصل عربستان) اثر نجم‌الملک می‌خوانیم که اگر راه خرم‌آباد به خوزستان ساخته نشود، «عربستان» فقط اسماً به ایران تعلق خواهد داشت. رویهمرفته بدون اینکه بخواهیم این وضع اقلیمی را به تئوریهای ابن‌خلدون و منتسکیو ربط دهیم - که قابل ربط هم هست - باید تأکید کنیم که هنوز و هنوز بسیاری از گروههای مردمی در ایران بیشتر با درّه و کوه و کمر و کتل خود آشنا هستند تا با ایران به عنوان یک کشور و یک جامعه، همچنانکه خود مسؤولان امور گاهی نمی‌دانند که «علی‌آباد» هم شهری است. مثلاً امیر عباس هویدا نخست وزیری که ۱۳ سال کمر خدمت را برای شاه بسته بود، فرقی بین جزیرهٔ صلبوخ (مینو) در شط‌العرب و تابع شهرستان خرمشهر و منطقه قصبه (خسروآباد) در منتهی‌الیه جزیره/ شهرستان آبادان قائل نبود! بدین ترتیب، نامبرده در سال ۱۳۵۱ به وزارت کشور رفته بود که احکام «بخشداران لیسانسیهٔ» جدید را بدهد. وقتی نوبت به آقای «متقی‌زاده» می‌رسد، او را به عنوان «بخشدار قصبه» به نخست‌وزیر معرفی می‌کنند که با

خشم هویدا مواجه می‌شوند. هویدا از شنیدن نام عربی «قصبه» ناراحت می‌شود و داد می‌زند که چیزی به نام «قصبه» وجود ندارد و هر چه هست «جزیرهٔ مینو» است! (حاج صلبوخ که جزیره به نام او معروف است، دیگر در قید حیات نیست ولی فرزندان و خویشان ایشان کماکان در بیخ نخلهای خویشند.)

رویهمرفته نتیجه این می‌شود که گروه ساکنان مورد بحث بین آنچه «بومی» است و آنچه «ایرانی» است معلق می‌ماند و تصور صحیحی از این یا آن در ذهن خود حاصل نمی‌کند. چنین «معلق ماندن»ها هرگز به تعلق خاطر نمی‌انجامد، زیرا فرد و گروه همیشه به دنبال هویت خود بر خاک خداست.

ششم: فقدان مبدأ فکری همه‌گیر و عامه‌پسند

با توجه به تنوع و تعدد نژادی، قومی، فرهنگی، زبانی، گویشی، اقلیمی، مذهبی و ایدئولوژیکی در ایران و جامعه دیرینه آن ضرورت خاصی وجود دارد که جامعه ایرانی به عنوان یک کلیت واحد بیش و کم به یک مبدأ یا اصل یا شعار همه‌گیر و عامه‌پسند تعلق یابد و متصف شود تا در پرتو آن تضادها و اختلافهای موجود گروهی تحت الشعاع قرار گیرد. و موجب تفرقه میهنی و جامعه‌ای نگردد. بی‌تردید، این مبدأ مورد نظر نمی‌تواند «ناسیونالیسم» فارس یا آریایی باشد، زیرا نه تنها همهٔ مردم ایران «فارس» و «آریایی» نیستند، بلکه هم از یک طرف خود فارسها و آرییاییها تابع صیغهٔ یگانه‌ای از ناسیونالیسم نیستند و هم اینکه به علل معتقدات دینی و سیاسی ممکن است ضد ناسیونالیسم باشند و هم اینکه اگر ناسیونالیسم برای آنان خوب است و رواست، برای ترک و کرد و عرب و بلوچ زشت و ناروا نیست...

به خاطر بیاوریم که تقریباً از اواسط قرن نوزدهم میلادی فکر ناسیونالیسم ترکیه عثمانی، آنهم تحت تأثیر ملی گرائی اروپائیان و البته در جهت کاهش اهتمام آن امپراطوری به دین فراگیر اسلام، آغاز یافت. این امر به سهم خود سبب شد که عربها ـ که تا آن تاریخ و برای مدت چهار قرن به سلطهٔ سلطان عثمانی به عنوان «خلیفه مسلمین» تن در داده بودند، سرود «قومیت» خود را بخوانند، به قسمی که سرانجام در جنگ جهانی اول متحد انگلیس مسیحی علیه ترکیه عثمانی اسلامی شدند. همین طور هم وقتی که ایران رضاشاهی به خیل همان

ترکها و همان عربها پیوست و بر ناسیونالیسم ایرانی پیش از اسلام تکیه کرد، کردهای ایران و ترکیه و عراق و سوریه به فکر استقلال ملی یا خود مختاری افتادند که البته حق مسلم آنهاست. سخن این است که تکیه یک گروه انسانی بر ناسیونالیسم خود قطعاً اهتمام گروه‌های «هموطن» یا «هم مرز» دیگر را باعث خواهد شد، زیرا که هیچ گروه انسانی یافت نمی‌شود که از زبان و فرهنگ و تاریخ خود بیزار و برکنار باشد. قطعاً رقابتهای سیاسی گروهی مربوط، ملی‌گرائیها را تشدید می‌کند، به قسمی که نه تنها در داخل یک کشور بلکه در کل منطقه و قاره جبهه‌بندی به وجود می‌آورد و به تشدید بحران می‌انجامد.

پس باید به دو مبدأ دیگر که دین و سوسیالیسم باشند، روی آورد که می‌توان بین این دو هم وصلت فرخنده‌ای برقرار کرد زیرا دین اسلامی قرآنی دین اشتراکی است با احترام به مالکیت محدود خصوصی و هم اینکه بدون نفی دین، سوسیالیسم می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و از افراط گریهای «ماتریالیستیک» سابق عبرت بگیرد. فراتر هم می‌توان رفت و گفت که این ازدواج فرخنده را حتی می‌توان با ناسیونالیسم انسانی و اخلاقی «حنابندون» کرد به این معنی که جنبه‌های فرهنگیِ - و نه نژادی - ملیت‌گرایی رامد نظر قرار داد. اگر بتوان از این سه مبدأ به ظاهر متضاد یک مبدأ یگانه و همگون ساخت، رضایت همگان حاصل خواهد شد. در غیر این صورت هر کسی به راه خود خواهد رفت و از برای خود به شکلی موجه نما زمزمه خواهد کرد، که:

هرکسی را چون خیالی می‌برد سوی رهی
یا همه گمراه یا خود هیچکس گمراه نیست!

هماهنگی بین دین و سوسیالیسم و ناسیونالیسم نه تنها از لحاظ نظری ممکن است، بلکه عملاً - آن هم در صورت حصول حسن نیت گروهای مختلف - قابل تطبیق و تحقق است زیرا هدف غائی و نهائی آن سلامت و سعادت گروههای مختلف جامعه و ضمانت استقلال و تمامیت ارضی کشوری است که همه به هر شکلی که بوده و هست به آن تعلق دارند. این امر ما را به مسئلهٔ «میهن‌پرستی» یا «میهن‌دوستی» سوق می‌دهد که برخی از رهروان آن سوراخ دعا راگم کرده‌اند و برخی دیگر دچار بحران هویتی میهنی شده‌اند.

هفتم: اهمیت و وهمیت میهن‌دوستی - میهن‌پرستی

در فرهنگ اسلامی بنا بر مبنای حدیث، «حب الوطن» را نشانه‌ای از ایمان یا اساساً جزئی از آن می‌دانند. اما بسیاری هم به این مفهوم، معنی زمینی و خاکی محض داده‌اند و از این غافل گشته‌اند که «وطن اسلامی» به مصداق «ان الدین عند الله الاسلام»، با وطنهای قومی و ملی متفاوت است؛ زیرا بیشتر به «امتی مسلمان» به عنوان یک جامعه مردمی تا صرفاً آب و خاک نیاکانی ناظر است. با وجود این، اگر «میهن‌دوستی» جزئی از ایمان فرد مسلمان است، «میهن‌پرستی» هرگز نمی‌تواند باشد، زیرا پرستش ویژهٔ خدای قادر متعال است. به همین جهت در شعار «خدا، شاه، میهن» نظام پهلوی مغالطه و مبالغهٔ عجیبی وجود داشت که سرانجام خود نظام را هم درکام خود فرو برد.

به هرحال، میهن‌دوستی خواه به مفهوم خاکی خواه به مفهوم افلاکی وطن باشد، نمی‌تواند به یک شکل و مقدار در همه افراد و گروههای یک کشور متجلی شود زیرا کم و کیف آن به آگاهی سیاسی، ایدئولوژی، سواد و دانش و حقوق فرد و گروه در جامعه مربوط می‌گردد. به همین دلیل باید گفت «حب وطن» را نمی‌توان بر مبنای این شعر «بهار» توضیح داد که:

هر که را مهر وطن در دل نباشد کافر است
معنی حب الوطن فرمودهٔ پیغمبر است

بلکه برعکس، این معنیِ سعدی شیرازی محک آن است:

سعدیا حب وطن گرچه حدیثی‌ست شریف
نتوان مُرد به خواری که من اینجا زادم

اما از یک دید فلسفی و عرفانیِ خاص، بنا به عقیدهٔ «شیخ بهائی» (عرب شامی الاصل):

این وطن «مصر» و «عراق» و «شام» نیست
این وطن جائی است کو را نام نیست

شکی نیست که مفهوم این چنینی می‌تواند به سهولت در شمول «حب الوطن من‌الایمان» قرار گیرد، نه وطن «پرستی» تئوریک که قطعاً با مخالفت و مقاومت دیگران روبه‌رو می‌شود.

در واقع باید برای میهن‌دوستی مفاهیم اساسی انسانی و اجتماعی و اقتصادی در ارتباط با حقوق حقهٔ همهٔ گروههای ملی و قومی و دینی سراغ گرفت و نباید از آن آدم بیسواد تنگدست که در حسرت نان شب است همان میهن‌دوستی را توقع داشت که از یک شخص تحصیلکرده و مرفه‌الحال. آنانی که آه در بساط ندارند تا با ناله سوداکنند نمی‌توانند با اخلاص از وطن‌دوستی دم بزنند و این وضعِ آنان را هم نباید خیانت به مام میهن تلقی کرد، مام میهنی که لقمه‌ای نان به منِ ارزانی ندارد، او خود به من خیانت و جنایت کرده است.

در نتیجه باید هم قبول کنیم که میهن‌دوستی اینگونه ایرانیان نمی‌تواند یک کاسه باشد، زیرا هرکسی، با توجه به عوامل مختلفی که اشاره شد، تصور و برداشت مختلفی از «وطن» دارد و با توجه به همین تصور و برداشت «حب وطن» شکل و«رنگ»می‌گیرد و کم و زیاد می‌شود و به گفتهٔ عرب: «و للناس فیما یعشقون مذاهب». رویهمرفته این طرز تلقی مختلف از ایران به عنوان یک میهن خود از اسباب بحران هویت قومی مورد نظر ماست زیرا این «ایران» مفاهیم مختلفی برای گروههای مختلف ایرانیان دارد.

چنانکه در مقالهٔ پیشین هم گفتیم، حتماً در شاهنامهٔ فردوسی ـ که ظاهراً بر مبنای هرچه ایران و ایرانی بود، متکی است ـ واقعیت جغرافیائی (و سیاسی و فرهنگی) «ایران» یا «ایرانزمین» یا «ایرانشهر»، به طور کلی مبهم و نامشخص است. برای مثال، فردوسی می‌گوید:

چو«دارا» از «ایران» به «کرمان» رسید
دو بهر از بزرگان لشکر ندید!

، واضح است که در اینجا، «ایران» به همان «تخت جمشید» پایتخت، منحصر و محدود می‌شود که «دارا» (داریوش سوم) پس از شکست خوردن از اسکندر در سال (۳۳۰) قبل از میلاد، از آنجا به «کرمان» همجوار گریخت. سه بیت زیر هم به همین معنی اند و هم خود شاهد و مؤید بیت فوق است:

همی رفت تا کشور «خوریان» (خوزستان)
ز لشکر، کسی را نیامد زیان
چو صد مرد بیرون شدند از میان
ز «اهواز» و «ایران» و از «رومیان»
از «ایران» و از «کشور نیمروز» (= سیستان)
همه کاردانان گیتی فروز

با وجود این، «ایران» همیشه در تاریخ مدون سه هزارسال اخیر وجود داشته است. اما با توجه به ابهام جغرافیائی و سیاسی و فرهنگی حدود و ثغور آن، تعبیر حافظ بهترین معرف آن است:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست
اینقدر هست که بانگ جرسی می‌آید!

اهمیت و وَهمیّت میهن‌دوستی گاهی با چند اسطوره (و نمی‌گوئیم «خرافه») ایرانی -که خود نیز از عوامل بحران است - ارتباط پیدا می‌کند، مخصوصاً" آنجا که بعضی ایرانیان ناسیونالیست متعصّب و شوونیست به ترویج آنها بپردازند و مبالغه کنند.

هشتم: چند اسطوره ایرانی

این اسطوره‌ها را به این دلیل عنوان باید کرد که تصور می‌کنم هریک از آنها و همه با هم به شکلی بر هویت این یا آن گروه ایرانی غباری است.

۱. **اسطوره ۲۵۰۰ سال شاهنشاهی:** ایرانیان آریایی هرگز به عنوان سلسله‌های پشت سرهم حکومت نکرده‌اند و چنانکه می‌دانیم، اسکندر مقدونی و جانشینان سلوکی او از روز اول تداوم حکومت آنها را برهم زدند. وضع بر همین منوال بود که نوبت به عربها و ترکمنهاو ترکها و مغولها و افغانها رسید. به همین دلیل هم از مجموع ۲۵۰۰ سال سلطنت در ایران، ۱۵۰۰ سال به سلسله‌های غیر آریایی

مزبور مربوط می‌شود و جماعت آریایی را فقط یک حکومت هزار ساله‌ای در کار بود. سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر این ۲۵۰۰ سال را همه «آریایی» بدانیم، سفسطه بافته‌ایم. اما اگر «افتخاری» نصیب دیگران که ۱۵۰۰ سال در ایران حکومت نمودند کنیم، در نتیجه نمی‌توان «آریایی‌وش» به همه این ۲۵۰۰ سال مباهات نمائیم و آن را به رخ همان دیگران بکشیم. البته شکی نیست که فاتحان ایران بعد از اسلام کم و بیش تحت تأثیر زبان و فرهنگ فارسی و ایرانی قرار گرفتند زیرا به‌حق ایران خود یکی از مراکز فرهنگهای درخشان جدید (پس از تمدنهای و بین‌النهرین و مصرو سوریه‌و یونان) جامعه بشری بوده است. با وجود این، مسأله زبان فارسی ما را با اسطوره دیگری ربط می‌دهد.

۲. **اسطورهٔ قند پارسی:** بی‌تردید برای کسانی که با زبان فارسی آشنا هستند، این زبان زبانی دلچسب و شیرین است، خواه راهی به «بنگاله» یافته باشد یا خیر. سخن ما در اینجا بر چند نکته مبتنی است. یکی اینکه اگر فارسی قند است و شکر است و شیرین است، به تکرار می‌گوئیم که حدود ۶۰ در صد آن از کلمات و مفاهیم عربی و اسلامی تشکیل یافته، خط آن عربی است و از ۳۲ حرف الفبایی آن هشت حرف آن مطلقا" عربی است. علاوه بر آن کلمات و مفاهیم ترکی و مغولی در این زبان کم نیست. به عبارت دیگراین همین فارسی «ناسره» است که قند است و نه فارسی سرهٔ «شاهنامهٔ فردوسی»، که مملو از عبارات و مفاهیم نژادپرستانه است و تخیلیِ محض البته شاهنامه هم شاهد گویای خود است که هرگز نمی‌توانست بدون استفاده از «مفاهیم» اسلامی و صدها کلمهٔ کاملا" «عربی» یا فارسی «معرب» شده، به نظم آید و این هم نقص نیست.

دیگر اینکه هیچ زبانی تلخ نیست و هر زبانی برای متکلمان آن شکر و شهد است. به عبارت دیگر بنا به تحقیق و تتبع زبان‌شناسان و جامعه‌شناسانِ زبان‌شناس، «فرضیه نسبیت زبان» (Linguistic Relativity Hypothesis) را باید مطرح کرد، به این معنی که نه تنها هر زبانی ناطق به معتقدات و تمایلات و تمنیات روحی و فکری مردم خویش است، بلکه اساسا" طرز فکر آنها را شکل

می‌بخشد و بر آن اثر می‌گذارد. با توجه به این امر نباید ملیتها و اقلیتهای دیگر ایرانی را از آموزش و تکلم رسمی به زبان خود ممنوع و محروم داشت و به بهانه آنکه فارسی قند است و شکر است فاتحه آن زبانها را خواند که «حنظل»اند!

جالب این است که مهمترین کاتبان و مؤلفان و شاعران ایرانی، نه آریایی بلکه ترک و عرب نژاد بوده‌اند. یادآوری نام ترکان مزبور را در اینجا مجالی نیست که بسیارند و از میان عرب تباران می‌توان از مولوی، خواجه عبدالله انصاری، سنائی، رشیدالدین وطواط، غضایری، عسجدی، سید حسن غزنوی، رابعه بنت کعب قزداری (اولین شاعرهٔ زبان فارسی)، سعدی، شیخ بهائی و حمدالله مستوفی قزوینی نام برد. به هرحال، از یاد نبریم که بنا بر یک ضرب المثل: «حرف حرفِ عرب است؛ فارسی شکر است؛ ترکی هنر است.»

۳. اسطورهٔ آریایی: با توجه به آنچه در صفحات پیش گذشت و مخصوصاً در مثال «سمبولیک» یعنی مثال «سادات» اشراف (۴۰۰۰ امامزاده) و مثال زنان هزار نفری چندین ملیتی فتحعلیشاه قاجار و سیل پسران و دختران ایشان و آنان، هرگز نمی‌توان به دقت و وضوح علمی (و غیرعلمی) گروه مشخصی را به عنوان «آریایی» ناب درکشور گل و بلبل سراغ گرفت*. هم اختلاط خونی از طریق ازدواجهای حداقل ۱۴ قرنی این امر را علماً و عملاً غیر ممکن ساخته است و هم اینکه فرهنگ اسلامی ایران در طی این دوران رهاورد گروه نامتجانس متفکران، شاعران، ادیبان، نویسندگان، مورخان، هنرمندان، فقیهان و محدثانی است که از طریق این اختلاط و امتزاج خونی و نژادی بوجود آمده‌اند. در کشورهای «کثیرالمله‌ای» چون «ممالک محروسه ایران» و نظام حکومتی آن -که همیشه تا قبل از ظهور سلسلهٔ پهلوی به شکل «امپراتوری»، «شاهنشاهی» و «خلیفه‌گری» بوده است - آنچه بیشتر می‌تواند محک تجربه باشد، «نژاد» و «خون» نیست، بلکه «ایدئولوژی» سیاسی فرد و گروه است. و البته با ایدئولوژی محض هم نمی‌توان به خلق یک گروه نژادی «فرضی» پرداخت و از مواهب آن برخوردار شد و آن را به رخ دیگران کشید. دیدیم که چگونه نازیهای آلمان در این راه قدم نهادند و سرانجام سر از «عدم» در آوردند.

علاوه بر این، چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، همین «برادران آریایی» اروپایی (و

* [illegible]

بعد آمریکایی) بوده‌اند که ۱۷ ایالت و استان واقع در آسیای مرکزی و مناطق قفقاز و هرات را از قرن ۱۹ به بعد از ایران بزرگ تاریخی و اسلامی رسماً جدا کردند؛ در جنگ جهانی اول کشور را از شمال و جنوب اشغال نمودند، در جنگ جهانی دوم ایران را «پل پیروزی» خویش قرار دادند، «نفت ملی» ایرانی را به غارت بردند؛ دکتر محمد مصدق نخست وزیرملی را سرنگون کردند و باردیگر با کودتایی شاه را (این بار به عنوان دیکتاتور) بر تخت سلطنت نشاندند؛ و سرانجام وقتی که ایران پس از سرنگونی رژیم پهلوی با یک انقلاب اجتماعی به اتخاذ سیاست مستقل ملی پرداخت، آن را به لطایف الحیل به محاصره سیاسی و اقتصادی خود درآوردند و در جنگ هشت ساله بین آن و عراق در مجموع جانب عراق را گرفتند. صحبت از این چنین «برادران آریایی» کردن ما را به یاد بعضی از عناصر و عوامل «عرب» می‌اندازد که در آشکار و نهان با «یهودیان غاصب فلسطین» نرد «عموزادگی» بازی کرده‌اند و البته که بازی «آزادی فلسطین» و «بیت‌المقدس» را باخته‌اند.

۴. اسطورهٔ فرهنگ و تمدن پیش از اسلام ایران: قبلاً باید توضیح داد که «فرهنگ» (culture، ثقافة به زبان عربی) عموماً به مجموعهٔ عقاید و افکار و شیوه‌های اندیشیدن و دانش و فن و تکنولوژی و هنر و سنن و اسلوب زندگی اطلاق می‌شود. «تمدن» (civilization، حضارة به زبان عربی) معمولاً بر پدیدهٔ «شهرنشینی» به معنی و مفهوم پیدایش و گسترش سازمان پیچیدهٔ اجتماعی و تنوع حرفه‌ها و مشاغل و تقسیم کار اجتماعی و در نتیجه ساختن و پرداختن مؤسسات تولیدی و تجاری و اداری و خدماتی و رفاهی دلالت می‌کند. بنابراین می‌توان گفت:

اولاً: هیچ گروه «انسانی» را نمی‌توان یافت که «بی‌فرهنگ» باشد.

ثانیاً: فرهنگ پیش از تمدن به وجود آمده است.

ثالثاً: هیچ تمدنی هم نیست که توانسته باشد پیش از نضج و نمو فرهنگ مربوط به خود به وجود آید و شکوفا گردد.

رابعاً: ظهور تمدن، به نوبهٔ خود، جهش و جهت و جنبش خاصی به فرهنگ می‌دهد، به شکلی که این دو ـ پس از ظهور اولیهٔ فرهنگ ـ لازم و ملزوم یکدیگر

می‌شوند و تفکیک آنها از یکدیگر، جز به خاطر تحلیل، مشکل می‌نماید.

اینکه اولین «تمدن مدرن» حدود شش هزار سال پیش در جلگهٔ بین‌النهرین (و کمی دیرتر، در اطراف رود نیل در مصر) به وجود آمد، می‌رساند که فرهنگ ساکنان آن جلگه، یعنی فرهنگ سومری و اکدی و بابلی و آرامی و آشوری و عیلامی (عیلام، امتداد شرقی جلگهٔ بین‌النهرین تا کوههای زاگرس است) و فرهنگ نیلی مصری توانسته بود به آن درجه از پیشرفت برسد که زندگی شهری را، یا تمدن و حضارت را، ایجاب نماید. به عبارت دیگر، قبلاً - برای مثال - باید انسان «آتش» را کشف کند و موارد استفاده از آن را و خطرهای آن را دریابد (فرهنگ) تا بعدها بتواند در «شهر»ها «اداره» یا «دائره» یا «سازمان» کذائی «آتش نشانی» را به وجود آورد (تمدن). با توجه به این توضیح ساده و مختصر در مورد فرهنگ و تمدن و رابطهٔ آنها با هم، باید بین فرهنگ و تمدن اسلامی و پیش از اسلامی ایران قائل به تمییز شد.

میراث فرهنگی و تمدنی ایران اسلامی را باید در پرتو عناصر و عوامل و شرایط زیر - که در اینجا نیازی برای شرح و تحلیل آنها نمی‌بینیم - مورد توجه قرار داد:

- فرهنگ قرآن مجید است که علاوه بر نوآوریهای ویژهٔ اسلامی، شامل زبدهٔ زنده‌ای از فرهنگ دینی توراتی و انجیلی است. این خود فی حد ذاته غنای قرآن را در رابطهٔ با آن دو اثر مقدس می‌رساند.

- سنن اسلامی به طور کلی است که هم «جنگ» و نفاق بیش از «هفتاد و دو ملت» را شامل می‌شود و هم «اجماع» و اتفاق آنها را در بر می‌گیرد. و البته که جامعهٔ اسلامی مانند هر جامعهٔ انسانی دیگر هم آرام و هم طوفانی است.

- جذب عناصر مفید و مؤثر و کارآی (functional) فرهنگی که در میان جامعه‌ها و اقوام تازه به اسلام گرویده، از جمله ایرانیها - و در بسیاری از موارد، به خصوص جامعه و فرهنگ ایرانی به مفهوم وسیع صدر اسلام - یافت می‌شد.

- تألیف به زبان عربی؛ و بعد به هر دو زبان عربی و فارسی و دیرتر از آن به زبان ترکی است. و البته می‌دانیم که هم زبان فارسی جدید - یعنی همین زبانی که می‌نویسیم و می‌خوانیم و سخن می‌گوئیم - تحت تأثیر جدی زبان عربی شکل گرفته است، و هم زبان ترکی شدیداً متأثر از آن هر دو زبان است و خط آن هم

تألیفی از هردوست.

- ترجمهٔ منابع فلسفی و تاریخی و تا حدی ادبی از فرهنگهای یونانی و رومی که در رشد فلسفهٔ نوظهور اسلامی در مرکز دینی «بصره» (و بعد در «بغداد») تأثیر فراوان داشت. برخلاف تصور عام، باید به تأکید گفت که مسلمانان پیش از آنکه از طریق «ترجمهٔ» مذکور با فلسفهٔ مشهور یونانیان آشنا شوند، خود به طور مستقل در بصره و سپس بغداد به ایجاد «مکتب» یا «مدرسه» یا «نحلهٔ» فلسفی مبتنی بر منطق و قیاس - در کنار و در ادامهٔ استقلال دینی - پرداختند، خواه «پای» استدلالی آنان «چوبین بود» یا آهنین. علمدار این تفکر دینی فلسفی «معتزلی» همان «واصل بن عطا»ی اهل «مدینه» (متوفی ۱۳۱ق/۷۴۱م) بود و همو بود که قضیهٔ «المنزلة بین‌المنزلتین» (یعنی مرتکب گناه کبیره، نه کافر است و نه مؤمن) طرح کرد و اثری با همین نام از خود به جا گذاشت. این تکاپوی فکری فلسفی، سرانجام یکی از پیشروان خود را (ابوالحسن اشعری) به مقابله با آن واداشت و به پیدائی «نحله» اشاعره» انجامید.

- مشارکت مستقیم فرهنگ‌آفرینان (نویسندگان، مؤلفان، شاعران، هنرمندان) مسلمان و غیرمسلمان (یهودی و مسیحی و تا حدی زردشتی) و عرب و غیر عرب و ایرانی و غیر ایرانی در تطور و گسترش فرهنگ اسلامی به زبانهای عربی و فارسی که البته قدری دیرتر، یعنی با ظهور امپراطوری عثمانی و امپراطوری صفوی، زبان ترکی هم به آن دو اضافه شد. یعنی که هرچه اسلام در پهنهٔ زمین و امتداد زمان گسترش می‌یافت، پیشروان آن از انحصار به عنصر «عرب» در می‌آمدند. این خودْ یکی از علل غنای کلی و خصوصیات برجستهٔ فرهنگ اسلامی است؛ چه، دین مبین اسلام از روز اول هم ملک طلق گروه خاصی نبود، مگر مؤمنان به آن در هرکجا که باشند و به هر «شعب» و «قبیله»‌ای که تعلق دارند و البته که متقی‌ترین آنها گرامی‌ترین آنها نزد خداست.

تألیف و ترکیب و تأثیر این مجموعهٔ پیچیده و متکامل از شرایط و عناصر و عوامل بوده است که فرهنگ اسلامی را - و فرهنگ ایران اسلامی را - بسیار غنی‌تر، متنوع‌تر، زاینده‌تر، فزاینده‌تر و جهانی‌تر از فرهنگ و تمدن ایران پیش از اسلام ساخته است. این غنا و تنوع و پویندگی فرهنگی اسلامی در زمینه‌های مختلفی چون فلسفه، الهیات، علم، عرفان، سیاست، روابط بین‌المللی، فنون

نظامی، نُرم و قاعدهٔ رفتار اجتماعی (از جمله حقوق زنـان در مـقابل مـردان)، احکام و مقررات حاکم بر زندگی روزمره، آموزش و پرورش همگانی، سازمان طبقات اجتماعی، چگونگی توزیع ثروت، خلاقیتهای ادبی (نظم و نثر)، تألیف و تدوین تاریخ، فنون معماری، هنرهای تجسمی (حجاری، نقاشی)، مینیاتور، منبت‌کاری، کاشیکاری، طرازی و خطاطی به خوبی بارز و مشهود است. آیا مگر به سبب غنا و پویائی و کاربرد این فرهنگ اسلامی نیست که بعضی از مؤلفانِ مـتعصبِ مـلی‌گرای (فـارس») ـکـه خـودْ سری بـرای اسـلام نـمی‌خارند و نمی‌خواهند سرّی از آن بدانند ـ غیر واقع گرایانه می‌گویند که اگر «عنصر ایرانی» در کار و بار اسلام «اعراب بیابانی» نمی‌بود، اسلامی به شکـل و شـمایلی کـه انتشار یافته است، وجود خارجی نمی‌یافت؟ (تشیّع که جای خود دارد!)

بی‌آنکه بخواهیم فرهنگ و تمدن پیش از اسلام ایـران را در ایـنجا تشریح کنیم، باید تأکید نمائیم که بیان مطالب بالا هرگز از اهمیت آن تمدن و فرهنگ نمی‌کاهد و قصد ما هرگز هم کم گرفتن آن فرهنگ و تمدن نیست. بلکه هدف اصلی کمک به کشف واقعِ امر است وگر نه عربها و ترکها و یهودیها ـکه اقوامی کهنتر از ایرانیان (مادی و هخامنشی و اشکانی و سامانی)اند ـ در مـقایسهٔ بـا یونانیها، مخصوصا" در زمینهٔ علوم و فلسفه ؤ ریاضیات و معماری، چیز «قابل عرضه‌ای» نداشتند. و البته که مرتکب گناهی هم نشدند، زیرا که هر گروه انسانی و اجتماعی را تاریخ و جغرافیا و مقتضیات زمانی و محیطی خاصی است که زمینه‌ساز ابداع او می‌شود، یا تحول و تطور شایان توجهش را متأثر می‌سازد. رویهمرفته، نباید «اسطوره» با «واقع» مشتبه شـود و چـون اسـاطیر ایـرانـی را فردوسی در «شاهنامه» به نظم آورده است، باید به عنوان «وحی مـنزل» تـلقی گردد. می‌توان اضافه کرد که حکیم ابوالقاسم فردوسی به علت قـدرت تـصور خارق‌العاده‌ای که داشت و روی دور افتادن سی سالهٔ قریحهٔ سرشار شاعری وی، گاهی خود، ناخودآگاه، به ابداع اسطوره‌هائی می‌پرداخت که شاید اثری از آنها نه در «خدای نامک» وجود داشت و نه به عنوان «قصهٔ مادر بزرگ» ـکـه عـمرش درازباد یا خدایش بیامرزد!- از سینه‌ای به سینهٔ دیگری منتقل می‌شد. فردوسی خود، بهترین دلیل این تأمل ماست، آنجا که می‌گوید:

کـــه رســـتم، «یـــل»ی بـــود در ســیستان
مـــــنش کـــردهام، رســـتم «داســتان»

یعنی در صیغه و شیوهٔ «وحشی بافقی» همان رستم کذائی:

«یــوسف»ی بـود ولی هـیچ خـریدار نـداشت
اولیــن کس کــه خــریدار شــدش مـن بـودم
بـاعث «گـرمی بـازار» شــدش مــن بــودم!

....

هویت قومی و تاریخی یک گروه انسانی را نباید بر مبنای قدرت تخیل و خصلت تعصب و تهافت تفلسف پی‌ریزی نمود و بدان سرافراز شد و خـود را دچار مغالطه و تشویش فکری ساخت. این خود راهـی است کـه اگـر هـم بـه «ترکستان» آن «اعرابی» سعدی منتهی نشود، منجر به «بحران» می‌گردد، و گشته است. رستم «یل» محله ـکه آن هم شاید هیچ وجود خارجی واقعی نداشت ـ به مراتب مقبول‌تر از رستم «دستان» است که نطفهٔ او نه در رحم «تهمینهٔ» مادر، بلکه در ذهن دور از واقع شاعر، قدم به عرصهٔ وجود نهاده بود و تولدش هم نمی‌تواند چندان مبارک باشد، که گروهی را نسبت به قومیت و هویت واقعی و تاریخ خود گـمراه کـرده‌است. ایـن «اعـتقاد» یـا حـتی «بـرداشت» مـبالغه‌آمیز مـلی‌گرایـانهٔ اسطوره‌ای از نیاکان باستان و آثار جاویدان آنان، بحران آفرین است و نمی‌توان و نباید که بر آن آفرین گفت. تاریخ و تمدن پیشینیان را نباید و نشاید با «معلقات» فصیح «سحر حلال» زبان عرب یا «شاهنامهٔ» ـ به ظاهر «سرهٔ» عجم، رقم زد.

رویهمرفته این اسطوره‌ها نه تنها کمکی به هـمبستگی گـروههای مـختلف جامعه ایرانی نمی‌کنند، بلکه تکیه بر همه و هریک از آنها تأثیر منفی در جهت تشدید بحران هویت قومی که شامل خود مدعیان «آریائیت» است، می‌گذارند و نقض غرض می‌کنند. در این مقوله، و برای تغییر مذاق، اضافه می‌کنیم که وقتی یک آریائی «فارس» ایرانی، برای مثال، در تهیه و تناول و شیوهٔ استفاده از «چایِ» چینی، «سماور» و «استکانِ» روسی، و «کتریِ» انگلیسی، و «قوری» و «قاشق» و «بشقاب» و «دیشلمه»ی ترکی و در خاتمه «نعلبکی»، «قند» و «کوب»[4] و «فنجان» و «سینی» («صینیه») عربی را به خدمت می‌گیرد، و آنجا به صورت «شیرین» یا

«تلخ» یا «قندپهلو» تناول نماید، ظاهراً کلاه «کیانی» یا «پیشدادی» پارسی خود را در معرکه«چایخانه» این بیگانگانِ «وطنی» باخته است؛ زیرا در این میان جز (چایی) «تلخ» یا «شیرین» و الف و نون «قندان» و «پهلو»ی قند چیزی از آنِ خود نمی‌یابد! با وجود این، همان چائی کاملاً «ناسره» به کامش «گوارا» و این پند حافظ شیرازش آویزهٔ گوشش باد که گفت:

صوفی اَر باده به اندازه خورَد نوشش باد
ورنه اندیشهٔ این کار فراموشش باد!

اکنون علاوه بر تعریف و تحلیل عوامل همه جانبهٔ بحران‌زای مورد نظر، رواست که تلاشی در جهت چاره‌جویی «بحران هویت قومی»، ولو روی کاغذ، بنمائیم و این نوشته را به پایان برسانیم.

۳. گامی در راه تخفیف بحران

تا اینجا به تشخیص و تحلیل زمینه‌ها و علتهای متعدد و متنوع «بحران هویت قومی در ایران» پرداخته‌ایم. هدف ما در آنچه گذشت بیان این امر بود که این بحران اگرچه رسماً مورد اقرار «مسؤولان مربوط» و برخی «تحصیلکرده‌ها» و «روشنفکر»های ملی گرای افراطی قرار نگرفته است - و نمی‌گیرد - ولی «عملاً» وجود داشته است و دارد. بحران مزبور در واقع همه گروههای آریایی و غیرآریایی ایران را به شکلی و با توجه به شرایط خاصی -که برخی از آنها میان این گروهها مشترک و برخی دیگر خاص هر یک از آنهاست - در بر می‌گیرد.

از لحاظ تاریخی این بحران آن زمان به ظهور رسید و به اوج‌گیری پرداخت و از طرف گروههای قومی مختلف احساس شد که رضاخان پهلوی «فیل امپراطوری» سابق ایران را به زورِ سرنیزه در «فنجان» آنچه «دولت ملی» (National State) خوانده می‌شود- جای داد، که البته جای گرفتنی نبوده است و نیست. به تأکید باید گفت که جوش و غلیان فرهنگی و دینی و قومی آن «فنجان» بی‌ظرفیت یا کم‌ظرفیت «یک ملتی» بود که آخرش رژیم پهلوی و ملی‌گرائی ویژهٔ

آن را در خود فرو برد و به اسطورهٔ «سلطنت» به ظاهر ۲۵۰۰ ساله برای ابد خاتمه داد.

به همین جهت، هر ایرانی ملتزم و متعهد به اعتلای کشور و تمامیت ارضی آن و حقوق حقه اجتماعی همه گروههای مختلف ایرانی باید به فراخور دید و تجارب علمی و عملی خود در این وضع تأمل نماید وراه حلی نشان دهد، و سرانجام به این امر وقوف یابد که بحران مزبور یک «مسألهٔ اجتماعی» است، به این معنی که مانند هر مسأله اجتماعی دیگر دارای راه حل مناسبِ موقت یا دائم و جزئی یا کلی است. به هرحال، اجمالاً می‌توان نکات زیر را به عنوان چاره‌جویی برای این مسأله اجتماعی عنوان نمود.

۱. اعتراف به وجود این بحران

بحران هویت قومی مورد بحث -که همهٔ گروههای آریایی و غیرآریایی جامعه ایرانی را به شکلی شامل می‌شود- به صورت احساس میهن‌دوستی، طرز تلقی منفی از جامعه، عدم همکاری (و عدم پذیرش یا عدم اعتماد) این یا آن گروه یا حزب یا هیأت حاکمه یا گروه مخالف، و سرانجام مخالفت مسلح در سطح کشور ظاهر می‌شود. افکار و احساسات خودمختاری و استقلال یا تجزیه‌طلبی نیز جلوه‌های دیگری از این بحران است. قول به اینکه:

ما ملت ایران همه باهوش و زرنگیم
افسوس که چون بوقلمون رنگ به رنگیم

نشان دیگری از بحران هویتی گروههای مختلف تشکیل دهنده این «ملت» است، وگرنه مردمی که زرنگ و با هوشند، دلیلی ندارد که یک رنگ نباشند. نبودن «وحدت کلمه»، «وحدت صف» و «وحدت هدف» همگی مظاهر این رنگ به رنگی است و این رنگ به رنگی، یا بوقلمون صفتی، در حد خود حکایت از بحران مورد نظر می‌کند و معرف روانشناسی اجتماعی خاصی است که در راه مصلحت همگان باید بدان اعتراف کرد.

در نتیجه، اولین گام در راه چاره‌جویی بحران مزبور باید «اعتراف» به وجود آن باشد، نه اینکه برای «آسودگی خاطر همایونی» نادیده و ناشنیده گرفته شود.

تخبگان سیاسی و نظامی، روشنفکران، تحصیلکردگان و رویهمرفته دست اندرکاران ایران و ایرانی باید الزاماً به وجود این «مسئله اجتماعی» اقرار کنند تا ابعاد و تجلیات آن رابشناسند و بدون حب و بغض عقیدتی و ارزشی و سیاسی به ارزیابی آن بپردازند. عدم اعتراف به چنین بحرانی در جامعه کثیرالمله ایرانی، مشکل را دور زدن، خود را «گندم نما» قلمداد کردن، تنها در باغ سبز نشان دادن، و درمان درد را به مصالحهٔ آن باختن، یعنی از مسئولیت جدی اجتماعی و میهنی و دینی و عقیدتی شانه خالی کردن است. قرنها پس از «حافظ قرآن» دعوت او همچنان پابرجاست، که تکرارش باید کرد:

شهر خالی است زعشاق، بود کز طرفی
مردی از خویش برون آید و کاری بکند!

۲. «جامعه» به جای «ملت»

به منظور شناخت بهتر بحران مورد بحث و اعتراف اصولی به وجود آن و در نهایت چاره‌جویی آن لازم است که از یک دیدگاه تحلیلی محض، به مردمان مختلف ایران – یعنی ایرانِ «کثیرالمله» – نه به عنوان یک «ملت» (Nation) واحد که بنا به تعریف محدود است، بلکه برعکس به عنوان یک «جامعه» (Society)، که مفهومی گسترده و شمول‌پذیر دارد، نگریسته شود. این «جامعه» در بطنِ تاریخ تکوین خود از نژادها، قومیتها، ملیتها، زبانها، لهجه‌ها، دینها، مذهبها و البته نظامهای ارزشی مختلف به وجود آمده است و منحصر به یک گروه و زبان و فرهنگ خاص و مشتی خاک نیست. تصور مردمان ایران به عنوان یک جامعه این امکان را به ما می‌دهد که به جای ارزیابی آن با چشم تنگ «ناسیونالیستی»، آن را با دید باز جامعه‌شناختی (Sociological) بررسی نمائیم و مسائل موجود را با توجه به چنین دیدی تحلیل کنیم که جامعه قبل از هرچیز دیگر از «طبقات» و «قشرهای» اجتماعی تشکیل یافته است. البته ضمن آن که باید قبول کرد که گروههای مختلف قومی (و ملی) در ایران هم دارای مسأله «طبقاتی» و هم «ملی» هستند، اولویت دادن به دید جامعه‌شناختی در مقابل دید ناسیونالیستی، هم با ایدئولوژی «دینی» – که مبتنی بر مفهوم «امت» است سازگار است و هم با دید «سوسیالیستی» – که ناظر به عدالت اقتصادی و

اجتماعی و فرهنگی در راه «جامعه غیرطبقاتی» است. علاوه بر این، در تحلیل نهائی، نه دین و نه سوسیالیسم نافی «ناسیونالیسم» نیستند، که ناسیونالیسم دارای جنبه‌های انسانی و اخلاقی و تاریخیِ واقع‌گرایانه است و باید مورد توجه و احترام قرار گیرد.

۳. تعدد فرهنگی (cultural pluralism)

اگر درد بحرانِ هویتِ ملی را بشناسیم و بدان اعتراف کنیم و در راه درمان اصولی آن از «ملت» تفرقه‌انداز به «جامعه» آغوش باز تعبیرنمائیم، باید نیز «رسماً» در ادامه این طرز تلقی و ابراز هویت قومی و ملی و گروهی، به تعدد فرهنگی قائل شویم و برای مثال اصل «چند زبانی» را پیاده کنیم. بدین معنی که به رسمیت یافتن دو زبانِ فارسی (برای اعتبارات اداری، ادبی و فرهنگی) و عربی (برای اعتبارات دینی-فرهنگی) را در سطح کشور یا جامعه ایرانی بپذیریم. علاوه براین باید زبانهای ترکی (آذری)، کردی، بلوچی و مجدداً «عربی» را در مناطقی که این زبانها در سطح وسیعی تکلم می‌شود، رسمیت دهیم و آنچه راکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی موجود است، از قوه به فعل در آوریم، یعنی تدریس این زبانها را علاوه بر زبان و برنامه آموزشی رسمی فارسی در مناطق مزبور تجویز نمائیم. به تعدد فرهنگی نباید به عنوان رقصهای فولکلوریک و سازهای محلی نگریست[5] زیرا اساس کار زبان قومی است که باید در یک نظام آموزشی رسمی مورد توجه قرارگیرد. چنین تنوع زبانی و آموزشی غنای فرهنگ کشور را سبب می‌گردد و آسایش خاطر گروههای قومی یا ملی مورد نظر را تأمین می‌کند؛ و مگر اشکالی دارد که جامعه «ایرانی» از این دیدگاهِ بخصوص «سویس خاورمیانه» گردد؟ – گو اینکه جامعهٔ سویس الزاماً بهشت برین نیست!

۴. تعدد حزبی (political pluralism)

جامعه ایرانی مورد بحث هرگز نمی‌تواند به راحت روی پای خود بایستد و مشکلات همه جانبه خود را، از جمله مسأله «بحران هویت قومی» را، شناسایی و درمان کند، مگر آنکه بر تعدد حزبی در چهارچوب یک دمکراسی صحیح و سلیم سیاسی و انتخابات آزاد – که منطبق با ماهیت جامعه اسلامی ایرانی

باشد- مبتنی و متکی گردد. از یاد نباید برد که شاه حتی احزاب «ایران نوین» و «مردم» را و حزب دنباله‌رو «پان ایرانیست» را منحل کرد تا حزب واحد «رستاخیز» خود را به وجود آورد – که یک فاجعه سیاسی بود. گفتنی است که این یکی، تنها خطای سیاسی شاهنشاهی بود که او خود در کتاب «پاسخ به تاریخ» بدان اعتراف کرده که داروی پس از مرگ سهراب است.

نیز نباید از یاد برد که جمهوری اسلامی ایران ابتدا همه احزاب و گروههای سیاسی و فرهنگی کوچک و بزرگ را – که پیش وپس از انقلاب به وجود آمده بودند – منحل کرد. البته جامعه‌های پیشین بشری بدون تأسیس و فعالیت احزاب سیاسی شناخته شده‌ای به حیات خود ادامه دادند و به آفرینش فرهنگ و تمدن پرداختند. اما در عصر حاضر احزاب سیاسی بادبانهای کشتی سیاست‌اند و اگر این کشتی راکشتیبان وبادبانی نباشد، کدخدا و ناخدای خلق الساعه قادر به هدایت و رساندن آن به هدف و تأمین رضایت همه یا اکثریت مردم نخواهد بود. دمکراسی سیاسی و آزادی ناشی از آن اقتضا می‌کند که فعالیت حزبی همگان ضمانت شود و کارکردها از دیدگاههای مختلف ایدئولوژیک ارزشیابی گردد.

۵. دمکراسی اجتماعی /اقتصادی (social/ economic democracy)

جامعه ایرانی مورد نظر باید بر شالوده اقتصاد «دمکراتیک سوسیالیست» متکی باشد. در این نظام اقتصادی هم باید مالکیت خصوصی تا حد معینی مورد حمایت قرار گیرد و هم اینکه تحدید ثروت باید وجهه همت نظام حاکم و نهادهای مربوط بدان باشد. در اینجا از اقتصادی «سوسیالیستی» – و نه «کمونیستی» مرحله‌ای صحبت می‌شود که بیش و کم ناظر به تجربه کشورهای شمال غربی اروپا (سوئد، نروژ، فنلاند، هلند، بلژیک، دانمارک...) است و از آن به اقتصاد «سوسیال دمکرات» تعبیر می‌شود. این اقتصاد راکاپیتالیستها مرحله‌ای در جهت تحقق اقتصاد کمونیستی می‌دانند و کمونیستها آن را مانع و رادعی در راه تحقق آن اقتصاد به شمار می‌آورند.

به نظر می‌رسد که اقتصاد «سوسیال دمکرات» می‌تواند هماهنگ با نیازهای کنونی ایران در چهارچوب ایدئولوژی دینی و سوسیالیستی تطبیق شود و به شکلی به عنوان ترکیب و تلفیقی از سرمایه‌داری و برنامه‌ریزی بخش خصوصی

و بخش عمومی مورد تطبیق قرار گیرد. تجربه‌های متعدد و متنوع در همه کشورهای امروزی نشان داده است که نه کاپیتالیسم آمریکایی و دروازه‌های بازش چاره‌ساز طبقات محروم است (بلکه از یک دیدگاه خود آنها را به وجود می‌آورد)؛ نه «مارکسیسم-لنینیسم» کتابی محض، بی چون و چراقابل پیاده‌کردن است؛ همچنانکه اقتصاد ملی به شیوه آلمان هیتلری و ایتالیایی موسولینی نیز سرانجام نیکویی نداشته است. هماهنگ کردن این تجارب در یک چهارچوب کشوری و اجتماعی و قومی و دینی ایرانی می‌تواند در نظر و عمل مفید واقع افتد و چاره‌ساز مشکل گردد.

۶. تهران مقتدر مستقل و استان مرفه خودمختار

جامعه اجمالاً" متناسب ایرانی که خود را در جهت یک وضع مطلوب یا حتی «ایده‌آل» سوق می‌دهد تا شاید هم «فاصله» گردد، علاوه بر عوامل یاد شده فوق، از لحاظ قدرت سیاسی باید متکی بر سه اصل عیر قابل تفکیک باشد و آن: تمامیت ارضی ایران، وحدت اجتماعی مردمان آن با توجه به تعدد قومی آنان، و سرانجام استقرار نظام مقتدر و مستقل مرکزی در تهران در ارتباط با خودمختاری همه جانبه ولی تدریجی استانهای مختلف کشور. اگر غیر از این عمل شود، هم شیرازه کشور به عنوان سرزمین و توده‌های مختلف انسانی و طبقات متفاوت اجتماعی و گروههای متعدد قومی و منابع گوناگون طبیعی گسسته خواهد شد و هم دشمنان و رقیبان ایران در منطقه خاورمیانه و در خارج از آن، به اشکال مختلف مجال دخالت در شؤون داخلی جامعه خواهند یافت. اضافه بر این، مردمان مختلف ایران قادر نخواهند شد که نظام حاکم مقتدر «تهرانی» پایتختی را – که همه چیز به آنها «دیکته» کند – هضم کنند و به آسانی آب و نانی به کف آرند و به غفلت نخورند.

خودمختاری تدریجی «فرهنگی»، «اقتصادی»، «اداری»، و «سیاسی» استانی نه تنها سبب تضعیف حکومت مرکزی نخواهد شد، بلکه برعکس به تقویت و استحکام آن خواهد انجامید؛ زیرا اگر مردم استانها و قومیتهای مختلف – که در مجموع اکثریت دموگرافیک جامعه را تشکیل می‌دهند – اجمالاً" از قدرت فرهنگی و اقتصادی و اداری و سیاسی محلی برخوردار باشند، دلیلی برای

خواب «تجزیه» دیدن نخواهند داشت، خاصه که تجزیه‌طلبی مغایر قانون اساسی است و هم اینکه با توجه به قدرت حکومت مرکزی عملاً غیرممکن خواهد بود. اقلیتهای قومی و ملی را نمی‌توان تنها به انجام فریضه دینی از یک طرف و خواندن سرود «چو ایران نباشد تن من مباد» از طرف دیگر واداشت و تازه از آنان هم متوقع بود که یک زبان و از ته دل «هذا من فضل ربی» بگویند و چاکر «دولت» هم باشند. روابط سازنده و برازنده گروههای انسانی در چهار چوب یک جامعه کشوری و در خارج از آن، بر اصل «تعامل» و «مبادله» و «اخذ» و «عطا» مبتنی است و گرنه «جامعه» (ملت) عطای «دولت» را به لقایش خواهد بخشید ولی از مظلمه آن نخواهد گذشت و البته که «مظلمهٔ خلق را جزائی هست».

نتیجه‌گیری

در خاتمه باید گفت اولاً: هم نظام «جمهوری اسلامی ایران» باید زمینه‌های لازم را برای همکاری همه جانبه گروههای مختلف ایرانی فراهم آوَرَد و هم این گروهها باید خود را از افکار «کودتایی» رهایی دهند و بر عکس با ارائه راههای صحیح و سازنده بر شیوه‌های حکومتی نظام تأثیر بگذارند. در غیر این صورت، بسیاری از مسائل اجتماعی ایران همچنان دامنگیر جامعه آن خواهد بود و البته که «بحران هویت قومی در ایران» نیز تخفیف نخواهد یافت.

ثانیاً: تمام امور و مسائلی را که بحث کرده‌ایم بر منابع موثقی متکی است و البته که بعضی آنها را ایرانی آگاه غیر متعصب می‌تواند از نزدیک به چشم خود ببیند و شاهد زنگ آنها باشد. با وجود این، صحبت از «بحران هویت قومی «ایران» کردن و تعریف «اسمی» از آن به عمل آوردن و «علل» متعدد و متنوع آن را به اجمال تشخیص دادن و به مشکلات حاصل و مترتب اشاره نمودن و مختصری راه‌حلهای «نظری»، آنهم دورادور، «بر روی کاغذ» نوشتن، کار ساده‌ای نیست و الزاماً هم نمی‌تواند طرح یا مطالعهٔ تمام شده‌ای تلقی گردد. بحران تکوینی تاریخی مزبور، مسئله‌ای پیچیده است که نمی‌توان آن را به سادگی مطالعه کرد و شناخت. با وجود این، بحران مزبور در جامعهٔ ایرانی، وجود دارد و

هر چه هست، «این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید.» اما سنجش دقیق این بحران به منظور ارائه یک تئوری علمی، نیاز جدی به یک پژوهش وسیع میدانی ضمن مراجعهٔ به افکار عمومی ـ که عامل تعیین‌کننده است ـ دارد. این مهم هم هرگز سهل و ممتنع نیست. ولی با ارادهٔ خدا و حمایت اولیا و مشارکت جدی محققان بی‌ریا:

مشکلی نیست که آسان نشود
مرد باید که هراسان نشود

حواشی

۱. این مقاله، اقتباسی از یک نوشتهٔ در حال تکمیل به زبان انگلیسی است که به قصد انتشار تهیه می‌شود. به همین جهت هم از پاورقیهای آن ـ جز در چند مورد معدود و ضروری - در اینجا صرف نظر شده ولی پاره‌ای از منابع در آخر کتاب آمده است.

۲. تکرار این ابیات در اینجا و همین طور تکرار اشعار و عبارات پراکندهٔ دیگر، تنها بر حسب مناسبت و ضرورت، صورت گرفته است.

۳. در سال ۱۳۵۰ شمسی، من و یک همکارِ فرهنگیِ کرمانشاهی به عنوان دو لیسانسیهٔ علوم اجتماعی در سمت محقق نیمه‌وقت، مسئولیت نوشتن گزارشهای نهایی طرح تقسیمات کشوری سازمان برنامه و بودجه را بر عهده گرفتیم. گزارشهای مزبور باید بر مبنای داده‌هائی تهیه می‌شد که قبلاً به وسیلهٔ گروهی از جوانان انقلابی و سیاسی، از طریق مطالعات میدانی، تهیه شده بود. جوانان مزبور که به علل سیاسی از استخدام تمام وقت محروم بودند، به طور «روزمزد» در سازمان برنامه بر روی طرح مورد نظر کار می‌کردند و البته که آن سازمانِ دیگر (ساواک) در جریان امر بود. مهم این است که این «پژوهشگران» با کمال دقّت و احساس مسئولیّت، داده‌های لازم را جمع‌آوری کرده بودند. در بررسی گزارشهای مقدماتی آنان و همین طور ضمن بحث رویاروئی با تعدادی از آنان، به طور کافی از مسائل و مشکلات مردم با تقسیمات کشوری و تمنّیات آنها از «طرح جدید» آگاه شدیم و گزارشهای نهائی را نیز با دقّت و واقع‌بینی نوشتیم و به «مهندس طرح» دادیم. هنوز به یاد دارم که برای مثال، چگونه «بروجردیها» از زمین و زمان به فغان آمده بودند که «خرم‌آباد» ـ و نه بروجرد آنها ـ مرکز استان «لرستان» شده بود و تغییر این امر را از «دولت» خواستار بودند. البته همه هم از یاد نمی‌بریم که هم اینان و هم آنان هر دو به یک قوم و یک زبان و گویش (لُر و لُری) تعلق دارند؛ حساب بقیّه با کِرام الکاتبین است.

۴. «کوب» عربی خالص است، مگر اینکه قبول کنیم که در ایران این لفظ فقط در قرن اخیر رایج شده و از زبان انگلیسی (Cup) آمده است.

۵. در مرداد ۱۳۷۵، گذرم به سوریه افتاده بود و شهر بندری «لاذقیه». در حالی که روزی با تاکسی از جائی به دیگری می‌رفتم، دورادور، در آن بعدازظهر سوزان، گروهی از کُردان جلب نظرم را کردند که با ادوات موسیقی و لباس محلی خود به پایکوبی مشغول بودند. از رانندهٔ عرب سوری پرسیدم که قضیه چیست؟ گفت: مگر نمی‌دانی که امروز حضرت رئیس جمهوری به اینجا می‌آیند تا یک سری مسابقات

ورزشی را افتتاح نمایند و البته که این پایکوبی جزو برنامهٔ گرامیداشت ایشان است! چند شب بعد، برحسب تصادف در یک رستوران در شهر «حَلَب» با یک مرد مطلع «کرُد سوری» آشنا شدم که تا دریافت که کجائیم و چگونه فکر می‌کنم، سرسفرهٔ دل را ـ البته به زبان عربی ـ بازکرد و چهاکه نگفت. وقتی که آنچه را در لاذقّیه دیده بودم برایشان بازگوکردم، به عنوان واکنش چیزی گفت که مرا به یاد «مرغان عزا و عروسی» زبان فارسی انداخت و وضع اقلیّتها و اکثریتهای ملی و قومی در ممالک محروسهٔ پارس!

«وَرقا»ی فلک پیمایِ ابن سینا

مصاحبه‌ای که همکار گرامی آقای علی اکبر مَهدی با همکار گرامی دیگر یعنی آقای دکتر منوچهر پروین - به عنوان نویسندهٔ رمان انگلیسیِ «ابن سینا و من: سفرِ ارواح» - انجام داد (مجلهٔ پَر، شماره ۱۴۳، آذر ۱۳۷۶)، مرا به یاد دو خاطرهٔ «اُزبکی» و «ایرانیِ» مربوط به هم انداخت، که هر دو پیرامون همان ابن سینا دور می‌زنند. با توجه به این، تصور می‌کنم که تهیه و تقدیم این نوشته بر مبنای آن دو خاطره و تحت عنوانِ «وَرقا»ی فلک پیمایِ ابن سینا به قصد چاپ در آن مجله خالی از فایده نخواهد بود. در این نوشته مرا کاری با «مصاحبه» یا «رمان» یاد شده نیست. هر چه هست قصد من تأملی در «هویت فرهنگی» ابن سینا و نظری بر مناسبات آن «جُفت» رمان‌نویسِ «همسفر» با «شیخ الرئیس» است.

دو خاطره «اُزبکی» و «ایرانیِ» مورد نظر را به ترتیب زیر و ضمن یک نتیجه‌گیری، گزارش‌وار به استحضار خوانندگان می‌رسانم.

۱. ابن سینایِ «ترک» دکتر عبدالله‌ویچ عبدالله‌اُف

طبق برنامه مبادلات فرهنگی دولت آمریکا، در سال ۱۹۹۳ یک هیأت چهار نفرهٔ دانشگاهی از جمهوری مسلمان ازبکستان به آمریکا آمده بود. ریاست این هیأت را دکتر «جورا عبدالله‌ویچ عبدالله اُف»، وزیر «آموزش عالی و متوسطه و ویژه»، به عهده داشت. برنامهٔ بازدید هیأت شاملِ ایالت «کارولینای شمالی» شده بود، و از آن جا نیز، دانشگاهی که نگارنده در آن چندی به تدریس مشغول بوده است. علت هم ظاهراً این بود که در دانشگاه یاد شده هم یک مرکز (دپارتمان) «روابط بین‌المللی» وجود دارد، و هم اینکه در ساختمان مربوط به آن - به همت یک

استاد فلسطینی - مسجد نسبتاً بزرگی دایر است. این ساختمان و مسجدِ اندرون در سال ۱۹۸۳ با کمک مالی چند کشور نفت خیز عربی - که ظاهراً حکام آنها جز بازی «خانهٔ خدا»سازی راز و نیازی با خود این «خدا» ندارند - ساخته شده بود.

با دعوت قبلی مدیر مرکز، دقایقی پیش از موعد مقرر برای بازدید (ساعت سه و نیم بعد از ظهر روز پنجشنبه ۱۳ خرداد ۱۳۷۲=۳ ژوئن ۱۹۹۳) حاضر شدم تا با اشتیاق در جلسه معارفه با هیئت ازبکی شرکت کنم. بر حسب تصادف، در محوطه پارکینگ با هیئت مزبور روبرو شدم و از طریق دو نفر مترجمان روسی - انگلیسی آن به اعضا سلامی عرض کردم و خیرمقدم گفتم و خود را به عنوان مسلمان و ایرانی مقیم آمریکا معرفی نمودم. (اعضاء هیئت، انگلیسی تکلم نمی‌کردند و بنده هم از لحاظ آشنائی با روسی و ترکی از بیخ عربم.) ضمن کنجکاوی و رد و بدل «ترجمه‌ای»، دریافتم که یکی دو نفر از استادان مزبور - که شامل رئیس هیئت نمی‌شد - مختصری فارسی می‌دانند، از این رو به فارسی نیز به آنها سلام گفتم و با توجه به اهمیت دو شهر بخارا و سمرقند در فرهنگ اسلامی و اینکه امروزه هر دوی آنها در جمهوری ازبکستان قرار دارند، با کمی زمینه سازی، مطلع غزل معروف حافظ را یعنی: «اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را» خواندم، که همان دو عضو با لهجه کتابی خود مصراع دوم را با من همخوانی کردند: «به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را.»

هیأت را به اتاق کنفرانس راهنمائی کردم که در آن جا ضمن شروع جلسه معارفهٔ رسمی، مدیر فلسطینی دپارتمان به طور مفصل خوشامد گفت و مختصری در مورد دانشگاه و دپارتمان و مسجد شرح داد تا نوبت به دکتر عبدالله‌اُف رئیس هیئت مهمان رسید. ایشان، که در طول این مدت خود را حسابی گرفته بود، بدون این که طبق معمول خوش و بشی بکند و از میزبان و حاضران تشکری بنماید، بی مقدمه، با زبان روسی از سابقه تاریخی مردم ازبک و جمهوری ازبکستان شروع کرد، که خاستگاه دانشمندان و مؤلفان و ادیبانی چون ابن سینا، بخاری، بیرونی، ترمذی، خوارزمی، رودکی و... است که همه «تُرک» بودند صرفنظر از زبانی که در تألیف و تصنیف به کار بردند. ایشان تکیه زیادی بر ابن سینا و ابوریحان بیرونی [illegible] و آن چنان با تأکید و حق به جانب

داد سخن دادند که انگار قصدشان غلبه بر حریفی بود و نه تفهیم حاضران آگاه و غیرآگاه جلسه به مشارکت تاریخی مردمان مسلمان خطهٔ «ماوراءالنهر» در تکوین و اعتلای فرهنگ اسلامی.

به همین جهت در فرصت مناسب از مترجم، که در کنار من نشسته و مردی مسلط بر ترجمه بود و مطلع می‌نمود و اکنون کار ترجمه را به عهده همکارش واگذاشته، پرسیدم که آیا آقای وزیر در مناسبات دیگر هم به همین شکل صحبت می‌کنند و سنگ تمام می‌گذارند؟ گفت: این اولین بار است که ایشان به این شدت و حدت به معرفی فرهنگ خود و مشاهیر آن می‌پردازد. گفتم: آیا علتی برای این امر می‌دانی؟ جواب داد: شاید به این دلیل بود که شما خود را «ایرانی» معرفی کرده‌ای. که گفتم: من هم حدس می‌زنم. بعد به این مترجم گفتم که اگر دکتر عبدالله اُف می‌دانستند که این «ایرانی»، «عرب» هم هست، شاید جبهه شدیدتری می‌گرفت، زیرا بعضی مؤلفان و سیاستمداران جهان عرب، به ناحق، این یا آن دانشمند ایرانی یا ترک مسلمان را تنها به این دلیل که به زبان عربی تألیف کرده و غالباً اسمش عربی است، از بُن عرب پنداشته‌اند؛ گویی که در همه شرایط و احوال، محضِ عامل «زبان» معرف منحصر به فرد هویت انسان است.

به هر حال، وقتی که پس از خاتمه صحبت رئیس، هر یک از اعضای هیئت در مورد تجارب و وظایف علمی و پژوهشی و اداری و سیاسی خود صحبت کردند و نوبت به بحث آزاد و سؤال و جواب رسید، مدیر دپارتمان از من دعوت کرد که چیزی بگویم. از طریق مترجم گفته‌های دکتر عبدالله اُف را تأیید نمودم و تاکید کردم که سرزمین ماوراءالنهر یا آسیای مرکزی، که اجمالاً امروزه شامل پنج جمهوری ازبکستان، تاجیکستان، ترکمنستان، قرقیزستان و قزاقستان می‌شود، زادگاه دهها تن از مشاهیر فرهنگ و ادب و هنر و فلسفه اسلامی است که غالباً ترک بودند یا ترک تبار. برای مثال، ابن سینا و پدر و مادر او هم «بُخاری» یا «بُخارائی» بودند. در عین حال که وجه مشترک همه آنها به عنوان افراد متفکر و فرهنگی، «فرهنگ اسلامی» است؛ همچنانکه تألیفات آنها به زبانهای عربی و یا فارسی بود، نه ترکی. از بیرونی - که با همشهری خود ابن سینا دشمنیهای فکری و قلمی داشت و به ملاقات هم نیز رسیده بودند - مثال آوردم که زبان عربی را بر فارسی، و هر دو را بر زبان مادری خود یعنی «خوارزمی» ترجیح می‌داد، زیرا

ضابطه او نه «ملیت»، بلکه توانایی زبان در انتقال مفاهیم علمی بود. در عین حال بیرونی در چند مورد به حق و ناحق به «عرب» تاخته و از «ایرانی» ستایش کرده بود.

بعد هم افزودم که من «عرب» هستم و «ایرانی»، و سالیانی مقیم امریکا («که بـه هـرکجا کـه روم آسـمان هـمین رنگ است») و اکـنون از طـریق تـرجـمه روسی-انگلیسی و نه زبانهای مادریمان با شما به گفتگویم. با وجـود ایـن، از لحاظ «هویتی» دچار مشکلی و ابهامی نیستم، زیراکه عناصر تألیف کننده هویت انسانها الزاماً تک بعدی نیست؛ همچنانکه در چارچـوب فـرهنگ اسـلامی بـا یکایک شما اعضای هیئت محترم ازبکستان پیوند مشترکی دارم که شامل همان بیت شعر حافظ هم می‌شود. در خاتمه، گریزی به «صحرای محشر» سیاست هم زدم (به مناسبت این عبارت و عنوان، روان سید محمدعلی جمال‌زاده که اخیراً به رحمت حق پیوسته شاد باد)، و ناخنکی به گـوشه‌ای دورافـتاده از تـاریخ و اضافه کردم: ضمنا از یاد نبریم که حدود چهار قرن پیش و از فاصله تقریباً سه هزار کیلومتری، شما ازبکان «سُنّی» به رهبری عبیدالله خان ازبک و ما عربهای شیعی خوزستانی به رهبری سید مبارک مشعشعی در جهت کسب استقلال یا خودمختاری، یا چیزی از این بیشتر یا کمتر، پیمانی عـلیه شـاه عـباس (اول) صفوی، شیعیِ ترک تبار، بسته بودیم که البته زود گذر بود و نه چندان با اثر... ولی به هر حال علیرغم دوری، مهجوری در بین ما نبود که شرایط سیاسیِ روز شما را و ما را به شکلی همکاسه ساخته بود و به قـول امـروزیها «یـاغی» یـا «تجزیه طلب!»

دکتر عبدالله‌اُف - که به نظر می‌رسید خیلی تحت تأثیر تربیت حزبی اتحاد شوروی سابق قالب فکری سفت و سختی پیدا کرده و شاید هم بالطبع مردی «خودگرفته» بود و البته «وزیر» هم بود و وزارت هم می‌تواند پله‌ای به صدارت باشد و برو و بیای خود را دارد - برخلاف همکاران سه گانه خود ابرویی برای این گفته‌ها خم نکرد و در عین حال آنها را هم نفی ننمود، گو این کـه اسـتنباط می‌کردم که ایشان همچنان اصرار بر تُرکِ محض بودن آن بزرگان داشت. به هر تقدیر، پس از حدود سه ساعت، جلسهٔ معارفه و مکاشفه و «مبادله فرهنگی» خاتمه یافت. من مهمانان گرامی و «متحدان سابق!» را تا همان پارکینگ بدرقه

کردم و با آن دو همکار وزیر که ظاهراً به علت همان آشنایی مختصر به زبـان فارسی از «قبول خاطر» بیشتر و «لطف سخن» برخوردار بودند و شاید هـم در اصل تاجیکی نه ازبکی‌اند، به گرمی و با زبان فارسی خداحافظی کـردم... و از طریق آنان سلام فرستادم به مردم آن سامان و مخصوصاً بخارا و سمرقند که هیچ یک از آنها را به خال هیچ هندویی و هیچ جادویی، «ترک شیرازیِ» حافظ باشد یا «عرب اهوازیِ» خودی، نخواهم داد که هم یک شهر را به خاطر یک قیصریه نباید آتش زد (دو شهر که جای خود دارد) و هم این کـه از قـدیم و نـدیم حـضرت فردوسی گفته‌اند که: «به دشت آهوی ناگرفته، مَبَخش!»

اما اگر تم این خاطره قدری طبیعی می‌نماید، زیراکه شاید اندکی و نوعی تعصب ملی یا قومی یا قریه‌ای یا قبیله‌ای به عنوان چاشنی و به مناسبت منصب و مقام رسمی (که گاهی بر مقام علمی سایه می‌افکند) ضرورت داشته باشد ـ تم خاطرهٔ دوم که حدود دو سال بعد اتفاق افتاد، به گفته هموطنان و همدینان و دوستان ترک، «قاراشمیشی» از تجاهل‌العارف و تعصب ملی عالِم است، چنانکه آید و خوانی.

۲. ابن سینایِ «عربی» ندانِ دکتر ام. پی.

زمان بین ساعت دو و سه و چهل و پنج دقیقه بعد از ظهر روز یکشنبه ۸ آوریل ۱۹۹۵ (۱۹ فروردین ۱۳۷۴ هجری شمسی)، و مـناسبت، یکـی از حـلقه‌های بحث (panel) سیزدهمین کنفرانس «مرکز پژوهش و تحلیل مسائل ایران» (سیرا) و مکان دانشگاهی دولتی اوهایو در شهر کلمبوس بود. به علت ارتباط موضوع بحث این حلقه با مقاله‌ای که در حلقه دیگری تحت عنوان «ایرانیان کـیستند؟» (Who are the Iranians?) ارائه داده بودم، روی به این یکی آوردم. با توجه به بود یا نبود جای، در ردیف آخر سالن مربوطه دست راست شخص محترمی، و همانند ایشان به عنوان مستمع «شبه» آزاد، جای گرفتم. و البته از آغاز هم زیاد «صُمٌ بُکم» ننشستم، بلکه به ذکر خدا مشغول شدم (و بر انداز کردن حضار!) و تأمل در آنچه همان جا بین خلق او ردوبدل می‌شد. بر عکس آن «حلقه» خواجه حافظ، موضوع بحث در این حـلقه، «قـصه زنـجیر» و «سـلسله مـوی» آن یـار «سنگدل» و در عین حال «مرمرین سینه» نبود، بلکه «سیمای مغشوش هویت

ایرانی» (The contested visage of Iranian identity) بود. این موضوع توسط سه محقق ایرانی و یک محقق آمریکایی، ضمن اظهارنظرهای صائب و خائب حضار در یک چارچوب علمی و شور و هیجان «وطنی» مداقه می‌شد و البته «رئیس» آن حلقه و «بحثگر» (Discussant) آن ناظر بر همه اعمال و اقوال!

چون در این میان سخن از «هویت» بعضی از دانشمندان اسلامی، از آن جمله ابن سینا، و منشاء آنها و خدماتشان به فرهنگ اسلامی و ایرانی با توجه به زبانهای مورد استفاده پیش آمد، همسایه گرانمایه دست چپ من - که تا به حال افتخار معرفی خود را به ایشان نیافته بودم - قدری به تنش و تپش افتاد که قد راست کند، نوبت بگیرد و اظهارنظر کند... و چنین هم شد. بدین ترتیب، ایشان که ظاهر فیلسوفانه‌ای داشت و کلاهی بر سر و شالی دور گردن و مختصر سبلت و ریشی متناسب با هم و با مجموعه این حمایل و شمایل، ضمن معرفی خود و این که کتابی در مورد ابن سینا دارند که به زودی منتشر خواهد شد، نظر خویش را در مورد زبان علمی ابن سینا ابراز داشت. ایشان، بدون این که با عکس‌العمل خاصی از طرف محققان مربوط و بحثگر حلقه و دیگران روبرو شوند، با قناعت خاطر آرام آرام بر جای مألوف خود نشستند که سینه‌ای از بار سخن سبکتر شده است و دَینی اداگشته.

در این جا بود که این بنده خدا پس از شنیدن اظهارات آن کدخدا و سکوت مُطلق حاکم بر آن حلقه «هویت مغشوش...» از دو جهت نومید شدم. اول این که خوب دریافتم که «دکتر منوچهر پروینِ» مورد نظر من که اسم شریفشان را هفته پیش در برنامه مقدماتی کنفرانس مزبور دیده بودم و در دهۀ ۱۹۷۰ (دهۀ ۱۳۵۰ هجری شمسی) چند بار در تهران «شاهی» و نه «امامی» در پاره‌ای از جلسات دانشگاهی لطف آشنایی با ایشان حاصل شده بود و اکنون در این کنفرانس کنجکاوانه به دنبالشان بودم و تجدید دیدار - نسخۀ اسمی دیگری دارد؛ و البته که تفاوت این دو همنام از لحاظ هیأت ظاهر اگر از زمین تا آسمان نباشد، دست کم از همان تهران است تا همین «کلمبوس»، و به همین جهت هم می‌توان گفت که مفهوم «آنچه عوض دارد گله ندارد» همیشه هم مصداق ندارد. اما نومیدی دیگرم فراتر از مسأله عاطفی و شخصی می‌رود. بدین معنی که نویسندۀ فاضل «ابن سینا و من: سفر ارواح»، در ملأعام و با صدای رسا به زبان انگلیسی (زبان

کنفرانس) ادعا کرده که حضرت ابن سینا، آن همسفرِ از این ماجرا بی‌خبر، هیچ به عربی ننوشت و هر چه از نظم و نثر از خود بر جای گذاشت، به زبان فارسی بود. «مَن شرمنده از مسلمانی»، به قول بعضی «به صرافت افتادم» و تنشی و تپشی از نوعی دیگر و انگشت تعجب به دهان تحیّر «که این چه بوالعجبی‌است» اما به هر حال، به گفته «دیپلماتها»، به «ضبط نفس» پرداختم و در جمع دم نزدم و فقط در گوش هوش همسایه مدهوش خود نجوا کردم که آیا در اظهار نظری که فرمودند جدی بودند؟ ایشان در جواب، و ظاهراً به خاطر این که ندا و نجوای دو نفره ما بحث و فحص مستمر آن حلقه را مختل نسازد، به خط خوانای خود سه جمله بر روی یک برگ کاغذ نوشتند و «.M.P» هم پاراف کردند و در دست من گذاشتند که فتوکپی برابرِ اصلِ آن پیوست است و ترجمه فارسی آن این است:

«کتاب من درباره ابن سینا (یعنی همین رمانِ «ابن سینا و من: سفر ارواح») قریباً منتشر خواهد شد. مدرکی وجود ندارد که ثابت کند او به زبان عربی سخن می‌گفت. مادر او ستاره نام داشت.» - (که البته «ستاره» مزبور را به خط فارسی نوشتند و به علت سهو القلم «was called» هم به شکل «was call» در آمده بود.)

در حالی که به خودم می‌گفتم که آیا آنچه را می‌خواندم بر روی کاغذ می‌بینم یا در عالم «مغشوش» خواب؟ با دست لرزان و خط کج و معوج انگلیسی خود خطاب به ایشان در یک صفحه دیگری نوشتم که «قصیده معروف ابن سینا که درباره روح است، بهترین دلیل بر این است که او زبان عربی را می‌دانست و اضافه بر این، مهمترین کارهای فلسفی و طبی او به زبان عربی بود.»

اما همکار و هموطن بنده پس از رؤیت این یادآوری، هم ظاهراً به شکلی تجدید نظری داد و هم این که در عین حال ادعای دیگری را مطرح کرد. ایشان در زیر همان یادآوری، یادداشت نسبتاً مفصلی نوشت و به من عنایت کرد، که در دم خواندم و شما خواننده گرامی سه سال بعد در همین جا ترجمه آن را می‌خوانید:

«من این را می‌دانم (!؟) اما زبان مادری او (با تأکید بر زبان مادری)، چنان که یاد کردم، فارسی بود. و طبق معلوم مادر(ش) فارس بود و بنابراین قطعاً فارسی را به او یاد داده بود. و اینکه او در تمام عمرش در ایران زیست و هرگز هم یک روز در سرزمین عرب زندگی نکرد.»

من که دریافتم هر دم از این باغ بری می‌رسد، در جواب ایشان در حاشیه

همان صفحه نوشتم: «بلی، او عرب نبود و من قصدم هم این نبود که او عرب بود.» خواستم جمله‌های بعدی را اضافه کنم که «کشتیبان (یا کشتینیان) را سیاستی دگر آمد» و به همان جمله اکتفا کردم. یادم هست که فی المجلس به یاد این عبارت عربی افتادم که «الساکِتُ علی الحق شیطان أخرس» و از این رهگذر هم گفته معروف شیخ سعدی را تداعی کردم (و بی شبهه و ریا «در مثل مناقشه نیست») که: «... خلاف راه صواب است و نقض رأی اولوالالباب که ذوالفقار علی (ع) در نیام و زبان سعدی در کام.» به همین دلیل اجازهٔ صحبت گرفتم و توضیحاتی در مورد اظهارنظرهای قبلی همکار گرامی و آنچه از «یاداشتهای عدم تفاهم!» بین ایشان و بنده رد و بدل شده بود، دادم و گفتم:

«درست است که ابن سینا فارسی را به عنوان زبان مادری یا پدری یا هر دو یا غیر آن صبحت می‌کرد و بدان چند رساله نوشته و چند رباعی هم سروده است، ولی او به زبان دینی که زبان علمی روز بود و «عربی» بود، مسلط بود. به همین دلیل اکثریت قریب به اتفاق ۲۳۸ اثری که از او در فلسفه و منطق و طب و روی هم رفته طبیعیات و ریاضیات به جا مانده، به زبان عربی تألیف یافته است و معروفترین آنها هم «قانون» در طب، «شفا» در منطق، «نجات» در منطق و حکمت و «اشارات و تنبیهات» در منطق است. دکتر ذبیح الله صفا -که در لطافت تعصب ملی‌شان خلاف نیست و عمرشان دراز باد (اکنون، خدایشان بیامرزاد!) - در جلد اول «تاریخ ادبیات ایران» درباره ابن سینا می‌نویسد: «قدرت او در زبان عربی و مهارتی که در بیان مطالب داشت، باعث شده است (که) نثر او روشن و وافی به مقصود (باشد) و در عین اظهار مقاصد علمی از حیث ادبی دارای ارزش و مرتبه‌ای شامخ...»!که البته این نقل را در آن جا نکردم، بلکه در این جا افزوده‌ام.[1]

اما در آنجا در تاکید عربی‌دانی ابن سینا از قصیده «عینیَه» (به مناسبت قافیه «ع») او نام بردم، که یکی از معروفترین آثار عرفانی به زبان عربی است. او در این قصیده به توصیف و تحلیل «روح» می‌پردازد و آن را به «ورقاء» (عربی = کبوتر ماده) تشبیه می‌کند. قصیده مزبور شهره آفاق است و چند بار به زبان عربی شرح شده کما این که آن را به زبانهای فارسی وترکی و آلمانی و انگلیسی ترجمه کرده‌اند و مَطلع آن این است (که باز هم آن را در آن حلقه نخواندم):

هَبَطَت الیکَ مِن السماءِ الارفعِ «وَرقاءُ» ذاتُ تَعَزّز و تَمَنّع

(از آسمان بلند بالا بر روی تو فرود آمد کبوتری، که خود را هر چه تمامتر عزیز و گران می‌دارد و به خود می‌بالد و سرسختی می‌کند...) (و این خود اشرف المخلوقات بودن انسان ذی‌روح را می‌رساند.)

البته ابن سینا به کمک یکی از شاگردان خود رساله‌ای را به فارسی به نام «دانشنامه علائی» و با توجه به لقب «علاءالدوله دیلمی» حاکم اصفهان -که زمانی دوست و گاهی دشمن او بود- نوشت و به او تقدیم کرد و کاری هم ناتمام بود.

در مورد ادعای دیگر دوستمان، که ابن سینا پا به هیچ «سرزمین عرب» ننهاده بود (تا زبان عربی را بیاموزد!)، در آن جا به اجمال جواب دادم و در این جا قدری به تفصیل می‌نویسم. باشد تا معلوم شود که اگر قدم زدن به سرزمین عرب هم فال و هم تماشا و هم زیارت و هم تجارت، روزگار پرحادثه ابن سینا او را از این نَمَد بی‌کلاه نگذاشته و این تَیمّن و تبرّک را بر وی دریغ نداشته است! اما پیش از استناد به مأخذی در مورد این جابه جایی ابن سینائی، باید اول به دو نکته مربوط اشاره کنم.

اولاً: در آن زمان خوشبختانه مسأله «سرزمین» به معنی ملی و نژادی و سیاسی امروزی وجود نداشت. هر چه بود یک امپراتوری اسلامی بود و یک جامعه اسلامی که از مدیترانه تا آن سوی جیحون و سیحون (یاماوراءالنهر) امتداد داشت و شمال آفریقا را، علاوه بر «اندلس» (اسپانیا) شامل می‌شد. صرفنظر از همین اسپانیا که حکام عرب آن از بنی امّیه بودند، جامعه اسلامی مزبور به رهبری خلفای عباسی بود که از این زمان به بعد (یعنی از اواخر قرن نهم میلادی) نیمه جان می‌شوند، زیرا که به تدریج اداره امور به دست ترکمانان (سلاجقه) و دیلمیان می‌افتد. در همان دوران، شاهان وامیران و والیان و سرداران محلی و ترک و ترکمن و عرب و فارس در کار بودند که همان «علاءالدوله» یکی از آنان به شمار می‌آمد. اما سلطان محمودِ ترک غزنوی، یعنی همان وارث تخت وتاج «کیانی» سامانی و «عین الدوله» خلفای عباسی، در شرق خلافت آنان، معروفتر از همه و گل سرسبد آنان و «فاتح سومنات» هند بود.

ثانیاً الزامی ندارد که کسی پای در سرزمینی بگذارد تا بتواند زبان «ملی» آن سرزمین را - با لهجه هم که شده! - بیاموزد، مخصوصاً این که زبانِ عربیِ قرآنی، زبان «دینی» است و زبان «علمی»، یعنی در همه جای «امپراتوری» یا در «جمهوری اسلامی!» آن زمان منتشر بود. این زبان حتی برای عربهای پیش از اسلام الزاماً زبان فراگیرِ «ملی» نبود. در آن دوران تقریباً هر قبیله و هر مدینه، شاخه‌ای یا لهجه‌ای از این زبان را تکلم می‌کرد. این اسلام و قرآن بود که عموماً به اکثریت مردم عرب هویت زبانی و ملی یگانه، علاوه بر هویت دینی اسلامی، داده است. حتی تا امروز در چین و ماچین، روحانیون مسلمان غیر عرب به انحاء مختلف، زبان عربی قرآنی را می‌آموزند بدون این که عملاً در «سرزمین عرب» - سرزمین پُر از خار مُغیلان («اُمّ غیلان»)، نفت و گازِ سوزان، ثروت و فقر کلان، شتر یک‌کوهان، و جماعتی از حکام مستبد یا خُفته یا خائن یا بی‌ایمان - قدم رنجه فرمایند.

در همین جا به مناسبت اضافه می‌کنم که «ابن بطوطه» (۱۳۰۴ - ۱۳۷۷ م) جهانگرد مشهور عرب که در سفرنامه خود علاوه بر توصیف مشاهدات ۲۹ ساله در شمال و شمال غربی و شمال شرقی آفریقا، شام، فلسطین، آسیای صغیر، بین النهرین، عربستان، ایران، ماوراءالنهر (آسیای مرکزی)، هند، سیلان و چین، به تحلیل بسیاری از جنبه‌های فرهنگی، دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امور پرداخته بود، داستانی را نقل می‌کند. او می‌گوید، وقتی گذارش به چین افتاد و حدود سه سال در آنجا ماند و برای یک سال و نیم به مقام «قاضی شرع» منصوب شد، به لطف و فرمان «امیر امیرانِ» آنجا و به همراه فرزند آن امیر، برای سیر آفاق و انفس در چند کشتی به گردش دریائی پرداخت. در آن کشتیها، رامشگران و مطربان برای سرگرمی امیرزاده و مهمان جهانگرد قاضی، سنگ تمام گذاشتند؛ یعنی زدند و کوبیدند و رقصیدند و به چینی و عربی و فارسی آوازها خواندند. ولی امیرزاده آن چنان تحت تأثیر یک آواز فارسی قرارگرفته بود که به دستور او آن را چندین بار تکرارکردند، به قسمی که ابن بطوطه -که قبلاً در خلال همین جهانگردیها زبان فارسی را فراگرفته بود! - بیتی از آن آواز را «حفظ» کرد: («اِحتَفَظتُهُ»)، و سالها بعد در سفرنامه خود ثبت نمود و آن این است:

تا دل به مهرت داده‌ام، در بحر فکر افتاده‌ام
چون در نماز استاده‌ام، گوئی به محراب اندری

(این بیت از سعدی است، از غزلی به این مطلع: آخر نگاهی باز کن وقتی که بر ما بگذری / یا کِبر مَنعَت می‌کند کز دوستان یاد آوری؟ و در آن زمان حدود ۵۵ سال از مرگ سعدی گذشته بود.)

غرض این است که آن چینیان که ظاهراً نوک پایی، نه در «ایران زمین» و نه در «سرزمین عرب»، گذاشته بودند ولی از طریق عربی و فارسی‌زبانان مسلمان که برای دعوت آنان به اسلام به آنجا می‌رفتند، با زبان عربی و نیز با غزل جمیل فارسی «سعدی» آشنا شده بودند. روی هم رفته، زبانها، بی غل و غش‌تر از خود ما انسانها، خود را در طبق اخلاص می‌گذارند تا دیگران آنها را بیاموزند و تمتع یابند که هر زبانی را که انسان می‌آموزد، ملک طلق اوست و عنصری از عناصر تکوین دهنده شخصیت و هویت «علمی» و «فرهنگی» و «اجتماعی»، و نه بالضروره «ملی» او خواهد بود.

ثالثاً: از این دو نکته یا دلیل تحلیلی که بگذریم، به یک مدرک عینی برمی‌خوریم که «مولانا عُبید زاکانی» معروف (قرن هشتم هجری)، به عنوان «حکایت»، برای ما روایت می‌کند و آن این است:

(ح) در آن تاریخ که ابوعلی سینا از علاء الدوله از همدان بگریخت و متوجه بغداد شد، چون به بغداد رسید بر کنار شط [دجله] مردکی هنگامه گرفته بود و ادویه می‌فروخت و دعوی طبیبی می‌کرد. او زمانی آنجا به تفرج ایستاد. زنی قاروره بیماری باز آورد، او در آن جا نگاه کرده گفت این بیمار جهود است؟ باز نگاه کرد گفت تو خدمتکار این بیماری؟ گفت آری. باز نگاه کرد گفت خانه این بیمار از طرف شرق است؟ گفت آری. گفت دیروز ماست خورده است؟ گفت آری. مردم از علم او تعجب بنمودند و ابو علی حیرت آورد، چندان توقف کرد که او از کار فارغ شد. گفت اینها را ازکجا معلوم کردی؟ گفت از آنجا که تو را نیز شناختم که تو ابوعلی‌ای. گفت این مشکل‌تر. چون الحاح کرد، گفت آن زن چون

قاروره به من نمود غیار [تکه پارچه‌ای رنگی که یهودیان مجبور بودند به سینه یا آستین بزنند تا از دیگران متمایز شوند] بر آستینش دیدم، دانستم که جهود است. و جامه‌هایش که کهنه بود دانستم که خدمتکار کسی باشد و چون جهود خدمت مسلمان نکند دانستم که خادمه این کس باشد و پاره ماست بر جامه او چکیده دیدم دانستم که در آن جامه ماست خورده‌اند و قدری بـه بـیمار داده بـاشند و خانه‌های جهودان از طرف مشرق است دانستم که خانه او نیز آن جا باشد. گفت اینها مسّلم، مرا چون شناختی؟ گفت امروز خبر رسید که ابو علی از علاء الدین [الوله] گریخته است دانستم این جا آید و دانستم که خلاف از تو کسی را ذهن بدین بازی نرسد که من کردم.»[۲] اکنون با توجه به «...این قصه عجیب و غریب» که «یادگار عبید زاکانا»ست، دو چیز مسلم می‌شود. یکی این که ابن سینا، بـر خلاف ادعای «همسفر» ایشان، چند صباحی را در «عراق عرب» هم گذرانده و به چشم خود «دجله» را «کز گرمی خونابش آتش چکد از مژگان» و «پای در زنجیر و لب در کف» است و چون ماری خوش خط و خـال و بـی آزار از «دل بـغداد» می‌گذرد و آن را به دو نیمه می‌سازد و «کارون» خرامان را و «اهواز»مان را (که بیست سالی ما را با آن وصالی نبوده است) به یاد می‌آورد، دیده و شاید هـم خیلی پسندیده بوده. دیگر این که ابن سینا سرانجام به اصفهانِ «عراق عجم» به سوی همان علاءالدوله - که ابتدا به علتی از ترس او به «سرزمین عرب» قدم گذاشته بود - برمی‌گردد و در معّیت او به همدان سفر می‌کند و در همان جا بیمار می‌شود و از درمان خود باز می‌ماند. در نهایت «ورقا»ی فلک پیمای او در سال ۴۲۸ هجری (۱۳۰۷ میلادی) به همان عرش اعلا و آن کبریای ملکوتی - که قبلاً در سال ۳۷۰ هجری (۹۸۰ میلادی) از آن جا به قریه «خور میثین» بُخارای دکتر عبدالله ویچ عبدالله اُف فرود آمده بود - صعود کند و آرامش ابدی گیرد و از دست «همسفران» امیر و وزیر و دکتر و تحصیلکرده و نکرده و روشنفکر آن چنانی و این چنینی رهایی یابد، که به گفته حافظ:

تُرا ز کـــنگرهٔ عَـــرش مـــی‌دهند صَـــفیر
ندانمت که در این دامگه چه اتفاق افتاده‌ست!

اما اگر شما خواننده گرامی تصور می‌کنید که این قصه سرِ درازی داشت، بر

شما مخفی نماند که دُم آن هم چندان کوتاه نیست. زیرا که دوست فاضل ما این بار به شکلی دیگر تجلی یافتند و با احساس خاصی به طرح ادعای جـدیدی پرداختند و در جمع حضار گفتند که به هر حال این «ایرانی»ها هستند که زبان عربی را خیلی خوب می‌آموزند و بدان تألیف می‌کنند و شعر عالی می‌گویند، در حالی که همچو بُخاری در زمینهٔ زبانِ فارسی از عربها متصاعد نیست. به راستی که اینجا چندشم آمد. زیرا تا به حال منِ ساده‌لوح تـصور مـی‌کردم کـه استاد هموطن تنها «تجاهل العارف» می‌کند و دچار «تعصب نژادی» نیست و مثل همه محققان و استادان حاضر و ناظر، بی کینه بر «سیمای مغشوش هویت ایرانی» نظر می‌اندازد. اکنون که آن تعصب قبیح کذایی سایه سنگین خود را بر «تعمق علمی» - که خمیر مایه «کنفرانس» و «مرکز...» مربوط است - انداخته، باید «رَبّنا وَقِنا عذاب النار» گفت، زیرا:

چون «غرض» آمد «هنر» پوشیده شد   صد حجاب از دل به روی دیده شـد!

با وجود این، تنها به خاطر ابراز یک نظر ساده تحلیلی با توجه بـه فـلسفه تأسیس و فعالیت سالانه «مرکز پژوهش...» و حلقهٔ بحث مورد نظر، در آن جا پاسخی مختصر به استحضار همکار گرامی و همگان حاضر رساندم و در این جا به نقل آن می‌پردازم، باشد که این نقل، خاتمه این خاطره گردد.

اولاً: عربها که تحت لوای اسلام به مدت دویست سال و بـیشتر بـر ایـران تسلط یافتند و اسلام را به ضرب شمشیر و یا به تدبیر بـه امـپراتـوری وسیع ساسانی و فراتر از آن آوردند («وکُلّ یوم هو فی شأن»)، به عنوان یک گروه غالب و حاکم و مسلط از لحاظ دین و زبان و قدرت نظامی و سیاسی، الزامی بر خود نمی‌دیدند که زبان گروه «مغلوب» یا «خفقان‌زده» و اسلام آورده را بیاموزند تا چه رسد به این که در آن «عندلیب» شوند و «استاد غزل». عکس حالت صادق است و این خود یک قاعده، یا حتی یک «قانون» اجتماعی است در برخورد گروههای انسانی با هم. به همین دلیل هم «ایرانی»ها که تا قبل از ظهور اسلام در عربستان و «صدور» آن به «ایران» روی هـم رفـته از لحـاظ نـظامی و سیاسی و اداری و اقتصادی دست بالا را بر عربهای هـمجوار داشـتند، هـرگز عـربی‌دان از آب در

نیامدند که نیازی به آن نبود. و اگر هم «بهرام» گور پادشاه ساسانی را که در دامان عربها پرورش یافت و زبان عربی آموخت، در نظر بگیریم که باید گفت این ضرورت بود که موجب این کار شد و از جهت دیگر با یک گل «ساسانی» بهاری «عربستانی» نمی‌توان داشت. این را اضافه می‌کنیم که در آن مدت آحاد و افراد عربی بودند که به یادگیری فارسی پهلوی ساسانی پرداختند و در دربار ساسانیان مترجم شدند و پیوندی بین آن که از بیخ «عرب» یا «عجم» بودگشتند. اگر امروز، برای مثال، بسیاری از ملتهای آفریقایی (از جمله عربهای الجزایر، تونس، مراکش، موریتانی) انگلیسی و اسپانیولی و ایتالیایی و پرتغالی و فرانسوی را به عنوان زبان اول یا دوم تکلم می‌کنند، ناشی از سلطه نظامی و سیاسی و استعماری اروپاییان بود. و البته که این سلطه در مورد هندیان آسیایی و بومیان امریکایی هم صادق است.

ثانیاً: بسیاری از مشاهیر ادب و شعر و عرفان ایرانی و فارسی، از آن جمله خواجه عبدالله انصاری، سید حسن غزنوی، رشید الدین وطواط، سنایی، مولوی، سعدی، ناصرخسرو، جامی، حمدالله مستوفی، عبید زاکانی سابق الذکر و شیخ بهایی به شهادت کتبی خود آنان یا مآخذ و منابع فارسی مستقل، همه و همه عرب بودند و دو زبانه، هر چند که بیشتر آثار آنان – چنان که شاید و باید – به زبان فارسی بود که بیشتر خوانندگان و «مشتریان» آنان در ایران و هر کجا فارسی رواج داشت، غیر عرب بودند. قصیده‌ای که شیخ سعدی به زبان عربی (علاوه بر قصیده فارسی) در انقراض خونبار دولت عباسیان به دست هلاکوخان مغول سروده بود، علاوه بر احساسات انسانی و اسلامی او، احساسات شورانگیز انتساب او را به قبیله «بنی سعد» و قوم عرب می‌رساند، همچنان که در همین قصیده او دو بار «عبّادان» (آبادان) را به عنوان چشم‌اندازی بر بصره و بغداد یاد می‌کند. اضافه براین، در طول تاریخ ایران اسلامی تا زمان حاضر، هر «سیّد» فارسی نویس و فارسی سرای ایرانی – اگر به حق از لحاظ علمی «صحیح النسب» است – به حکم این که «فرزند پیغمبر اکرم» (ص) است باید از طریق حداقل ۵۰ درصد «ژن» پدری که «قریشی» و «هاشمی» و «علوی» و «موسوی»، یعنی «عربی» است، «عرب» یا دست کم «عرب تبار» به حساب آید، گیرم که زبان

عربی را تکلم نکند... و همچنان که قبلاً گفتیم زبان عربی به تنهایی الزاماً مُعرِّف منحصربه‌فرد هویت انسان عرب نیست. جالب این است که اولین زن فارسی‌سرای ایرانی، یعنی «رابعه بنت کعب» – که به «زین العرب» هم معروف بود و «بنت کعب» تخلص می‌کرد و در قرن چهارم هجری در «بلخ» می‌زیست و معاصر رودکی «سمرقندی» بود – «عرب» بود و این دو بیت از یکی از قطعات اوست:

مرا به عشق همی تحمل کنی به حِیَل
چه حجت آری پیش خدای عزّوجّل؟
هر آینه نه دروغ است آنچه گفتم، حکیم
فَمَنْ تکبّر یوماً فبعد عزّ ذل!

که این مفهوم اخلاقی ما را به یاد شاعره معروف زبان فارسی – یعنی «اختر چرخ ادب» پروین اعتصامی – می‌اندازد.

البته در دوران اخیر، بسیاری از افراد عرب به حکم ضرورت زمان، علاقه شخصی و شغلی یا تحمیل حکومت «روز» و «زور» زبان فارسی را – که علاوه بر رسم‌الخط و هشت حرف مطلقا عربی، بنا به عقیده صاحبنظران حدود ۶۰ درصد کلمات و ترکیبات و مفاهیم آن عربی و قرآنی است – به خوبی، و نه الزاماً به آسانی، می‌آموزند. کما این که آنها این زبان را در شیوه «حافظ قرآن» که «دهانش پُر از عربی است»، «شکر شکن» می‌یابند و بدان کتاب و رمان می‌نویسند و شعر کهنه و نو می‌سرایند. و همین طور هم گاهی بنده‌خدایانی از میان آنان صبر به صحرا می‌افکنند و دل به دریا می‌زنند و حدود ۲۵ سال پیش تحت تأثیر همان «حافظ» و در حریم «حافظیه» او فی البداهه «مرثیه خوان دل دیوانه خویش» می‌شوند و می‌گویند:

سراپا آتش از عشقت درونم — درونم خون و پژمُرده بُرونم
چو پیوستم به تو، از خویش رفتم — چو عاشق گشته‌ام، دریای خونم
مپُرس از مَن ز عقل و طاقت و هوش — نه، عشق من، من و دشت جنونم
گرفتار و غمین و بی قرارم — اسیر عشق، پابند و زبونم

بـه دل، بس رنـجها بـهرت کشیدم   لبـــالب رنــــجم و ز آنـهم فـزونم
عـــزیز مــن، دلِ مــن، دیــدهٔ مــن   عـجب کـردی تـو دلخون و فسونم!
مــــن از ســـــوز فـراقت در گُـدازم   مــن از درد جـدایـی، گـونه گـونم
نــه شـاعر بـودهام تـا شـعر گـویم   زداغ ســـــوسنی شــاعر کـــنونم!

(که این شعر تفننی بـا«مـختصر» دست زدن «نیمه مـمتد» حـضار مـحترم و مخصوصاً خانمهای همکار و غیر هـمکار روبـرو شـد و اصـرار یکـی از ایـن خانمهای گرامی که: «وا، آقای دکتر، تورو به خدا این سوسن خوشبخت کـیه؟ خوش به حالش!»)

چیزی به عنوان نتیجه

در خاتمه این دو خاطره «ازبکی» و «ایرانی»، هر چند که تـرجیح مـی‌دهم کـه خواننده خود نتیجه مُجمل را از این حدیث مفصل بگیرد، با وجود این به حکم ضرورت چند سطری را نیز به عنوان نتیجه می‌افزایم تا بیش از پیش معلوم شود که هدف و انگیزه من در سراسر این نوشته (و حاشیه رفتنهای مربوط و نامربوط) چه بوده است. زیرا که از لحاظ شخصی خواه ابن سینا ترکِ ترک باشد یا فارسِ فارس و عربی‌دان باشد یا حتی نداند که «ورقا» کـبوتر است و نـرینه است یـا مادینه، مرا نفع یا ضرر خاصی نیست. آنچه هست و نیست و البته باید باشد و نه این که نباشد، استقصای حقایق است که شیوه «صدق علمی» است و متناقض با «ملیت گراییِ» هیچکس هم نیست.

بدین ترتیب، اگر هم منشاء «ژنتیکی» و «قومی» و «ملی» مردان بزرگی چون ابن سینا از هر نقطه نظر بر همگان عیان باشد، فیل عظمت آنان در تنگنای فنجان آن «ژن» نمی‌گنجد. آنها به جامعه‌های بزرگ «اسلامی» و «شرقی» و از آن جا به جامعه بزرگتر «جهانی» تعلق دارند، یعنی که مُلک مشاعِ همگانند و همین افتخار آنان را در خور است وبس. البته این برداشت هرگز مانع از این نمی‌شود که هر یک از گروههای ایرانی و ترک و عرب و اسلامی به ابن سینا مباهات خاص کنند زیرا که او از دیدی و دیدهایی به این و آن گروه تعلق ویژه‌ای دارد. امـا اصـرار مبتنی بر حذف این که او «ایرانی نژاد» و توان او بر زبان عربی به خاطر تأیید آن اصرار انکار شود، یا این که او را «تورانی» خالص بدانند و هر چه از هویت ایرانی و زبانی داشت وجه المصالحه قرار دهند، یا این که «عرب» مطلق به شمار آرند چون اکثر آثار خود را به زبان عربی تألیف کرد... و در هر مورد با دو قوم «حذف شده» دیگر بی‌پیوند، واقع گرایانه نیست. این طرز تلقی هم خودکشی است و هم دیگرکُشی، و به گفته حافظ: «خودپسندی، جان من بُرهان نادانی بود.»

همین «ابن سینا»ی طبیب و آن «طبری» مـورخ و مـفسر و آن «الکـندی» فیلسوف - که اجمالاً به ترتیب «ترک-ایرانی»، «ایرانی-ایرانی» و «عرب-عرب» بودند - باید به عنوان مخرج مشترک و حلقه وصل سه گروه قومی مـزبور در چارچوب هویت گسترده فرهنگ اسلامی و همجواری منطقه‌ای به حساب آیند تا بر تقارب هر چه بیشتر همان اقوام بیفزایند. این برداشت هم از تنش سیاسی ناشی از آنچه به اصطلاح «ملیِ» نژادگرایانه و «مرز ملیِ» ساختگی و بی پایه و «دولت ملیِ» (nation-state) تحمیلی می‌کاهد و هم این که «سیمای مـغشوش هویتِ...» این و آن قوم را صیقل می‌دهد.

خواه مادر ابن‌سینا «ستاره»ی (آسمان) فـارسی و ایـرانـی است و «تـرک» نیست... خواه «ستّاره» عربی (مونث ستّار: بسیار پوشاننده- پوشاننده عیب) اما ترک تورانی یا ایرانی الاصل... خواه پدر او، «عبدالله»، ترک یا تاجیک یا فارس است، در عالم معنی و عرفان «ورقا»ی فلک پیمای خود ابن سینا از این جدالها بیزار و بی خبر و با این تنگناهای سه‌گـانه بـیگانه و از دست ایـن مـدّعیان و «همسفران» خسته است. حدود شش قرن پس از ابن سینا، گویی «کلیم کاشانی» یکی دیگر از «مشکلات گیتیِ» (و نه «ملی»!) او راکه شامل «هویت» انسان در این جهان بیکران می‌شود، به نمایندگی خود او «حل» کرده و جانانه از زبـانش گفته است:

در کیش ما تجرّد «عَنقا» تـمام نـیست
در بند «نام» ماند هرگز «نشان» گذشت!

۱. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، (چاپ ۱۲)، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۱، صفحهٔ ۳۰۶.
۲. عبید زاکانی، کلیات، گردآوردهٔ پرویز اتابکی، از نسخه مصحح عباس اقبال، تهران، بنیاد نشر کتاب، ۱۳۴۲، ص ۳۰۵-۳۰۶.

«قرار»ی بسته‌ام با می‌فروشان

در شماره اردیبهشت ۱۳۷۵ مجلهٔ «پر»، نوشته‌ای بود به قلم «مهرطلب خاکسار» تحت عنوانِ «تذوقی در این شِکَر که فارسی‌اش خوانیم» چاپ شده بود. پس از خواندن مقاله، نکات زیر به نظرم رسید، که ذیلاً طرح می‌کنم:

۱. «ظاهراً» حق با ایشان است که کلمات «عزم»، «نیّت»، «قصد» و «تصمیم» معادل چندان رسایی برای واژه انگلیسی (resolution) نیستند. ولی اگر «عزم جزمی»، «نیت خیری»، «حسن قصدی» و «تصمیم قاطعی» در چهار چوب آن «تذوق» مبذول گردد، معادل گمشدهٔ مزبور را – که در آستین راستین کمین کرده است – می‌توان یافت و به خود گفت: «به تو مژده باد ای دل، که شب غمت سر آمد!»

دیرگاهی است که از ترکیب کلمه عربی «قطع»، و واژهٔ فارسی «نامه»، «قطعنامه» را در ترجمهٔ (resolution) مزبور به کار برده‌اند و این واژه در عرف دیپلماتیک و زبان مطبوعاتی به خوبی جای خوش و خرمّی گرفته و مقبول واقع شده است. به همین جهت است که از تمام (resolution)های سازمان ملل متحد و شورای امنیت آن، در زبان فارسی به عنوان «قطعنامه» سخن می‌رود. البته در زبان روزمره، واژهٔ مرکب مزبور برای مفاهیم مشابه به کار نمی‌آید. در این جا مدار را بر «قرار» می‌گذارند و این خود ما را به نکتهٔ دوم سوق می‌دهد.

۲. در زبان عربی از ریشه «قَطَعَ» معادلی برای واژهٔ انگلیسی یادشده نیامده است، ولی به جای آن از «قرار» (در جمع «قرارات») ـ که از ریشهٔ اقّر است ـ استفاده می‌شود. جالب این است که بر خلاف «قطعنامهٔ» فارسی، این «قرار» نه تنها به طور تخصصی و رسمی در زبان عربی کاربرد دارد، بلکه در زبان عادی و

محاوره‌ای و «مطایبه»ای به همین معنی و معانی مشابه به‌کار می رود. مخصوصاً «توده‌های» عرب که از سال ۱۹۴۷ تاکنون با «قرارات» یا «قطعنامه»های سازمان ملل متحد در مورد «قضیهٔ فلسطین» و توابع – صرفنظر از نتایج حاصل و معلوم – به حدّ اشباع رسیده‌اند، معنی (resolution) «قرار» مزبور را ملکهٔ ذهن خود ساخته‌اند.

باید افزود با توجه به سنت واژه‌سازی ترکیبی در زبان فارسی، از کلمهٔ «تصمیم» عربی نیز می‌توان بر قیاس «قطعنامه»، «تصمیم نامه» را هم به کار برد، گو این که در خود زبان عربی امروزی کلمهٔ «تصمیم» را اغلب به معنی «طراحی» ساختمان و نظایر آن به کار می‌برند، که «قرار» مقرر فوق، نیز جای همین «تصمیم‌گیری» را به معنی فارسی گرفته است.

همین طور هم می‌توان گفت که اگر نویسندهٔ گرامی ما نیز مدارکار خود را بر همان «قرار» می‌گذاشتند به معادل فارسی مورد نظر خویش نزدیکتر می‌شدند، چه علاوه بر «قطعنامه» نیز می‌توان «قرارنامه» را – که در مفاهیم حقوقی به کار رفته است – به کار برد و خم به ابرو نیاورد، همچنانکه این «قرار»، درکنار «مدار»، از الفاظ و مفاهیم بسیار مکرر در زبان فارسی است. البته علاوه بر مفهوم محاوره‌ای و کاربرد حقوقی، «خواجه حافظ شیرازی» قرار مزبور را به معنی ادبی و سیاسی به کار برده و از محتسبان دوران نهراسیده، هر چند که در عرف امروز ایران «قرار» او با «انکار» و «تقریر» او با «حد» و «تعزیر» و «تکفیر» روبروست، مگر نه این است که او می‌گوید:

«قرار»ی بسته‌ام با «می‌فروشان» که روزِ غم، بجز «ساغر» نگیرم!

۳. چون نویسندهٔ عزیز ما «عزم» و «قصد» و «تصمیم» و «نیّت» را در ترجمهٔ (resolution)، به حق، وافی به مقصود ندانسته‌اند، عین واژهٔ انگلیسی را در نوشتهٔ فارسی خویش به کار برده و تکرار کرده‌اند. ظاهراً، یا بالطبع، این امر به ذوق و «تذوق» ایشان در رابطهٔ با «این شکری که فارسی‌اش خوانیم» زده است که البته دریافته‌ایم که در این مورد نیز زبان فارسی پاسخگوست و «ذوق زن» نیست... و چیزی که عوض دارد گله ندارد! اما صرف نظر از قضیهٔ «معادل»ها، «تذوق» نویسندهٔ محترم، از چند نظر دیگر – به شرحی که خواهد آمد – نیز مورد تأمل

است.

۴. اگر ایشان کلمات چهارگانهٔ مزبور – عزم، قصد، تصمیم، نیّت – را «فارسی» می‌دانند، که باید گفت در «تذوق» وی و «شکر» مورد نظر قدری ابهام پیش می‌آید، زیرا هیچ یک از کلمات مزبور فارسی نیست، بلکه همهٔ آنها «از بیخ عربند!»

۵. اگر نامبرده آن کلمات را «عربی» می‌داند که به تدریج از حدود ۱۴ قرن پیش به همراه هزارها کلمه و مفهوم دیگر به زبان فارسی راه یافته و حدود ۶۰ درصد آن را تشکیل داده و در عین حال «ابوابجمعی» آن شده است، که در این جا «تذوق» ایشان در «این شکر فارسی» کمال مطلوب است و «محلی» برجسته و شایسته «از إعراب» دارد. به همین دلیل است که حافظ «قند پارسی» می‌سراید تا خود به خود به «عراق» و «حجاز» و خلیج «بنگاله» صادر شود... و همین طور هم «سید محمدعلی جمال‌زاده»، «فارسی شکر است» می‌نویسد تا «صحرای محشر»ی به پا کند.

به همین جهت می‌توان گفت آن معدود کسانی که از اواخر قرن گذشتهٔ میلادی خواسته‌اند تیشه به ریشهٔ فرهنگ و زبان و ادبیات چهارده قرنی ایران«ممالک محروسهٔ» اسلامیِ «کثیرالمله» – که مخلوط شیرینی از فارسی و ترکی و عربی است – بزنند و «سره» بنویسند و بخوانند، هرگز «هوده»ای به دست نداده، درکار خود مانده، معنی را فدای لفظ کرده و به جای «تعقل» به «تعصب» روی آورده‌اند و البته حساب و کتاب آنان با «کرام الکاتبین» است.

۶. هیچ زبانی – از چینی و ترکی گرفته تا فارسی و ژاپنی – نیست که در دهان متکلمان آن چون «شکر» فارسی، «سُکّر» عربی، «کِسمَه شیکر» ترکی و «sugar» انگلیسی مزه نکند و نشئه نبخشد. برای مثال، با اینکه زبان عربی جوانترین زبان از خانوادهٔ زبانهای معروف به «سامی» است ولی عرب آن را «اُمّ اللغات» (مادر زبانها، همهٔ زبانها!) می‌داند و البته اینکه همین زبان، زبان «قرآن» است – صرف نظر از پیمانی که رهبران عرب امروزی با این کتاب آسمانی بسته‌اند – مزید بر

مباهات آنان است.

۷. در خاتمه، این بحث نزد صاحب نظران مربوط به «فرضیهٔ نسبیت زبانی» (linguistic relativity hypothesis) تعبیر می‌شود. این معنی که هر زبانی برای ناطقان اصلی آن کاربرد (function) خاصی دارد، وافی به مقصود است، شکر است و جهت‌دهندهٔ طرز تفکر آنان است، که بحث و تحلیل آن در این مختصر نمی‌گنجد. قرنها پیش «مولانا جلال الدین محمد بلخی مولوی» - که نسبش به ابوبکر خلیفه (رض) می‌رسد و دو زبان عربی و فارسی زبانهای پدری و مادری وی بود - اجمالاً به این «فرضیه» اشاره کرده و علاوه بر دو زبان مزبور از حلاوت صد زبان دیگر نیز سخن گفته است:

«فارسی» گو، گرچه «تازی» خوشتر است
عشق را خود صد زبانی دیگر است

و سرانجام «حافظ» هم همین معنی را در شیوهٔ دیگری بیان داشته است تا سرانجام مقولهٔ (resolution) ما را هم به شکلی (resolved) شده مجسم نماید:

یکیست «ترکی» و «تازی» در این معامله «حافظ»
حدیث عشق بیان کن به هر زبان که تو دانی!

در مسئولیّت «یک روزنامه‌نگار ناسیونالیست» ایرانی

نویسندهٔ مقاله «کالبد شکافی دو کنفرانس» (علم و جامعه، شمارهٔ ۱۱۹، صص ۲۴-۱۹) بدون ذکر نام اینجانب و ذکر عنوان مقاله‌ام: «بُحران هویّت قومی در ایران» (Ethnic Identity Crisis in Iran) که در کنفرانس آوریل ۱۹۹۴ سیرا Center for Iranian Research and Analysis (CIRA) ارائه نمودم و خلاصهٔ آن در برنامه کنفرانس چاپ شد و نسخه‌هائی از آن قبلاً در اختیار بحث‌کنندهٔ جلسهٔ مربوط (و بعداً) سایر افراد قرار گرفت، به عنوان یک وقایع‌نگار مُغرض «چیز» نوشته و از خلال آن کنایه‌هائی به اینجانب زده، ولی از این معنی غافل مانده که «نه هر کو وَرَقی خواند معانی دانست»، و اینکه قلب حقایق بدون جواب نخواهد ماند.

نویسنده که خود را «روزنامه نگار ناسیونالیست» مُعرّفی نموده - و این تعریف ستودنی است که به گفتهٔ «خیام» فرد باید «چنانکه هست بنماید» - از صفحه ۲۲ مقاله‌اش شروع به مقدمه چینی کرده که فارسی آن در پاراگراف چهارم (همان صفحه) نامفهوم است، «علی الخصوص که پیرایه‌ای بر او بستند»، زیرا که کلمه «تجزیّه» (که ظاهراً مورد نظر غرض آلود ایشان است) در ضمن تایپ به «تجربه» تبدیل شده، یعنی که: «دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد!»

پس از آن مقدمه مبهم، کالبد شکاف ما چنین نوشته‌اند: «... در آخرین

کنفرانس سیرا چشممان به جمال دانشور محترمی روشن شد که از اهالی خوزستان بودند و بیشترین ستمی که بر ایشان رفته بود این بوده که اولیای امور درگذشته و حالْ حضرت ایشان را هموطن «عرب‌زبان» خطاب کرده‌اند و مؤکداً گفته‌اند که ایشان کلاً و از بیخ و بن عرب هستند.» و بلافاصله به دنبال این «نفحات الانس» اضافه فرمودند که: «خوب بعد از جمهوریهای کردستان و بلوچستان [و آذربایجان؟] چه عیبی دارد که یک جمهوری عربستان هم داشته باشیم؟» ایشان سرانجام اعلام نمودند به اینکه چند سالی در خوزستان زندگی کردند و تجاربی آموختند از جمله اینکه: «بهترین انشانویس کلاس ما در سالهای دبیرستان یک دختر عرب‌زبان بود که با عبا به مدرسه می‌آمد و هم او بود که مرا در سیزده سالگی با اشعار فروغ فرخزاد آشنا کرد.»

و سرانجام روزنامه‌نگار ناسیونالیست چیزهای دیگری می‌افزایند و در ضمن آنها به یک اقلیت ایرانی دیگر و «دانشوران» منتسب به آن و شرکت کننده در همان حلقه بحث (که یکی از ایشان بر خلاف تصور نه کرد و کردستانی بلکه فارس و شیرازی بودند!) دهن کجی می‌کنند و ناسیونالسیم خود را که انصافاً نمی‌دانم از کدامین «هفت شهر عشق» است و «خال رخ» کدام «کشور» است، به رخ می‌کشند و مسلم می‌پندارند که دین خود را به مام میهن ادا نموده و یک بار دیگر، نه شاهانه بلکه روزنامه‌نگارانه، این ندا را به «کورش» داده که آسوده بخوابد که «دیگران» بیدارند، نه بر دارا! به راستی که:

دارو سببِ درد شد اینجا، چه امید است
زایل شدن عارضه و صحت بیمار!

این را می‌گویم زیرا می‌بینم که «جامعه» ایرانی ما از این قبیل ناسیونالیستهای قشری و تنگ نظر و نفاق افکن زیاد به خود دیده و دیرگاهی است که به حد اشباع رسیده‌است. همانها بودند که به سهم خود کار «مصدّق» را ساختند و نیز «بختیار»انه اولّین ضربه را به حرکت انقلابی مردم ایران وارد کردند و اگر خود سر کار می‌ماندند شاید رژیم پهلوی تا امروز هم باقی می‌ماند - و همانها هستند که تیشه به ریشه کشور می‌زنند و بی سبب تخم تفرقه را میان مردمان مختلف آن می‌پاشند و اگر کسی برای مثال نامی از کردستان یا آذربایجان یا خوزستان یا

بلوچستان به میان آورد، به طور کلیشه‌ای مُهر «تجزیّه‌طلبی» بر او می‌زنند و اشک تمساح را در مایه «ننه من غریبم» سیل وار جاری می‌کنند تا با «دلار» سبز آمریکائی اشکهای کذائی خود را به شیوه «مدنی» - («قصاب خرمشهر») - خشک کنند! ناسیونالیسم واقع گرایانه، میهن دوستی انسانی و روزنامه نگاری حرفه‌ای را شرایط و آدابی است که تا در شخص مورد نظر جمع نشود، گویِ بیان زدنش خیانت به جامعه و وطن خواهد بود. به عبارت دیگر:

بس نکته غیر حسن بباید که تا کسی — مقبول طبع مردمِ صاحب نظر شود

این را هم اضافه کنم که گذشته از من و «خانم دکتری» که در مورد کُردها سخن گفت و خود فارس و شیرازی بود، همین حضرت «ژورنالیست ناسیونالیست» گوشه‌ای به یک استاد جوان علوم سیاسی ایرانی که آینده‌ای درخشان دارد (و تا آنجا که می‌دانم آریائی‌اند و لر خوزستانی) نیز زده و گفته است: «شگرد دیگر این اساتید جوان و محترم هم این است که در شرایطی که نمی‌توانند یک پاراگراف فارسی را بدون غلط بخوانند و بنویسند، آن چنان با کارد و چنگال از لغات مطنطن و گاه مهجور انگلیسی استفاده کنند که گاه درک مفاهیم مورد نظرشان حتی برای کسانی که انگلیسی را در حد تحصیلات دانشگاهی آموخته‌اند نیز دشوار باشد و در نتیجه به نوعی حضار محترم را مرعوب کنند.» (ص ۲۲)

در اینجا باید بگویم که اولاً: بر خلاف ادعای «روزنامه نگار»، استاد جوان مورد بحث انگلیسی و فارسی را هر دو در سطح عالی صحبت می‌کند و می‌نویسد و هیچ شنونده‌ای و خواننده‌ای «مرعوب» گفتن و نوشتن او نیست. (البته من اولین بار در همان کنفرانس با ایشان آشنا شدم؛ همچنانکه در مقاله‌شان که ذکری از همهٔ اقلیّتها به عمل آمده، از مردم عرب خوزستان یعنی همشهریان خود ایشان نامی نیست.) ثانیاً: تهمت و طعنه روزنامه نگار احساساتی ظاهراً به این مربوط می‌شود که آن استاد جوان و روشنفکر در مقاله خود به طرز تلقی قشری و نژادپرستانه بعضی‌ها از هویت ملی و ملیت تاخته است... به همین دلیل هم «روزنامه نگار ناسیونالیست» تحمل چنین طرز تفکر جدید علمی را نداشته و بر آن خرده گرفته است. و سرانجام روزنامه نگاری که خانه‌اش از شیشه است، سنگ اندازیش به دیگران که فارسی را خوب نمی‌دانند (ولی خوب می‌دانند)

روا نیست. بهترین دلیل من همین عباراتی است که در بالا از ایشان نقل کردم. بخوانید و خود قضاوت کنید که چه زبان فارسی نامفهومی است. (فارسی کلّ مقالهٔ این «روزنامه‌نگار» که جای خود دارد!)

امادر مورد آنچه از افاضات این روزنامه‌نگار ناسیونالیست مستقیماً به اینجانب مربوط می‌شود، خوانندگان محترم را به طور مختصر با توضیحات زیر مستحضر می‌دارم تا دریابند که به راستی چشم آن ناسیونالیست به «جمال» چه «دانشوری» از خطه خوزستان «روشن» شده است. (تعبیرات خود ایشان‌است و گر نه بر عکس خود ایشان از «جمال» و «دانش» بی بهره‌ایم؛ همچنانکه نه در آن خطهٔ زرخیز خوزستان و نه در ایران و نه در سراسر کرهٔ خاکی، ما را «یک وجب خاک خدا»ئی نیست.)

۱. صحبت اینجانب در کنفرانس «سیرا» بر مبنای مقاله ذکر شده‌ام بود یعنی: «بحران هویت قومی در ایران» که شامل همه گروههای مختلف جامعه ایرانی است، اعم از آریائی و غیر آریائی و فارس و غیر فارس. در آنجا هفده عامل اساسی را ذکر کردم - که به تاریخ، جغرافیا، اقلیم (آب و هوا)، دین، مذهب، زبان،گویش، حسب و نسب رژیم یا سلسله حاکم، موقع جغرافیائی پایتخت (و پایتختها در آن واحد)، انقباض و انبساط ارضی و بقعه‌ای ایران، تعدد نژادی و قومی، سیاستهای منطقه‌ای و بین المللی، و سرانجام قالب نظام سیاسی اخیر یعنی «دولت - ملت» (nation-state) که بر خاورمیانه تحمیل شده و قابل تطبیق در پهنه انسانی پیچیده آن نیست، مربوط می‌گردد.

هرگز نه در متن نوشته و نه در خلال ارائه شفاهی نکات مهم آن، به عربی یا عجمی یا خوزستانی یا عربستانی اشاره‌ای نرفته بود که خارج از موضوع بود. صحبت من صرفاً بر محور تکوین تاریخی جامعه «کثیرالملّه» در بطن «ممالک محروسه ایران» و به زور وارد کردن «فیل» امپراتوری سابق ایران در «فنجان» دولت ملی «رضاخان» که بحران هویتی را به وجود آورده، دور می‌زد. و چنانکه اشاره شد، عامل قومی تنها یک عامل بود از یک مجموعه هفده گانه. البته این بحث بحران هویت، موضوع داغی است که در سالهای اخیر در داخل و خارج ایران مورد توجه گروههای دانشگاهی و سیاسی و مطبوعاتی قرار گرفته است. کما اینکه بعضی نشریه‌های علمی و شبه علمی فارسی حتی بیش از یک

«شماره ویژه» به آن اختصاص داده‌اند. از این گذشته بنا به روایت خودِ «کالبد شکاف»، در کنفرانس دیگر یعنی کنفرانس «کانون دوستداران فرهنگ ایران» (که اینجانب شرکت نکرده‌ام ولی بی‌شک دوستدار آن فرهنگم، حداقل به این دلیل که ۱۴ قرن است که این فرهنگ «اسلامی» است و من خود مسلمانم)، موضوع مزبور نیز مورد بحث و فحص بود. مگر ایشان ننوشته‌اند که: «در هر دو کنفرانس [کذا!] مسأله اقلیتهای قومی و پافشاری سخنرانان در این زمینه که حقوق اقلیتها در ایران همواره نادیده گرفته شده است بحث و جدلهای بسیاری را در سالن کنفرانس و در راهروها ایجاد کرد»؟ (ص ۲۲)

از این گذشته، چه در ضمن ارائه مقاله خود و چه در پاسخ به سئوالات حاضران (که برای اولین بار یک عرب خوزستانی را در کنفرانس مذکور و کنفرانسهای مشابه می‌دیدند!) در خود جلسه و در خارج آن بر وحدت ارضی و سیاسی ایران به عنوان یک «جامعه» تکیه کردم، به این دلیل سهلِ ممتنع که به آن اعتقاد دارم. اما هرگز هم این را نفی نکرده‌ام که یکپارچگی زمینی و سیاسی ایران به معنی وحدت قومی، فرهنگی و زبانی مردمان آن نبوده و نیست. این قولی است که جملگی بر آنند مگر ناسیونالیستهای نژادپرست که خوشبختانه کمند و همان به که در خشم و ناآگاهی تاریخی خود باقی بمانند:

به جوی عمر ای سنگ هوسها   تو بر جا باش، ما آب روانیم!

به تاکید می‌گویم که اینجانب این ناسیونالیسم تنگ نظرانه و تحمیلی اروپائی را که برادران و خواهران و هموطنان و همدینان و همسایگان ترک و تاجیک و فارس و گیلک و طالشی و مازندرانی و افغان و بلوچ و عرب و ترکمن و قشقائی و بختیاری و زردشتی و یهودی و ارمنی و آسوری را از هم جدا می‌کند، ایران و ترکیه و عراق و آذربایجان را دشمن یکدیگر می‌سازد، و فاجعه صهیونیستی فلسطین را به مردم مسلمان و مسیحی و یهودی خاورمیانه تحمیل می‌کند، محکوم می‌کنم؛ زیرا - گذشته از عقیده سیاسی‌ام - به عنوان یک طلبه جامعه‌شناسی به مفهوم، رسائی و روائی کلمه «ملت» (nation) برای کشورهای کثیرالمله‌ای چون ایران و عراق و آمریکا و... اعتقادی ندارم. به همین دلیل در این قبیل موارد همیشه اصطلاح جامع و غیر مانع «جامعه» (society) را به کار برده‌ام

و «تبلیغ» کرده‌ام که این چتر گسترده می‌تواند به آسانی «سوسیالیستها» و «دینیها» و «علمانیها» و «ناسیونالیستهای واقعی و مردمی» را زیر خود جای دهد و به مفاهیم ایدئولوژیک آنان معنی بخشد.

۲. اصطلاح «عربستان» و «جمهوری عربستان» نه در نوشته‌ام به کار رفته بود و نه در گفتار یا پندارم وجود خارجی داشت. تنها به این دلیل که خارج از موضوع بحث بود که «هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد.» این «جمهوری» (دموکراتیک؟) ساخته و پرداخته ذهن آشفته روزنامه نگار والاتبار ماست که بظاهر ضد «تجزیّه» ارضی ایران است (و بر منکرش لعنت) ولی در عمل، در راه تجزیّه و تفرقه مردمان مختلف آن و گسستن شیرازه همبستگی آنان «کالبد شکافی» کرده و خط و نشان کشیده است... و چه توخالی است جسم ایران بدون جان یکپارچهٔ مردمان مختلف آن! ایشان بیش از اینکه از کنفرانس کالبدی بشکافند، از ماهیت و ذهنیت نژادپرستانه و عوام فریبانه خود در ملأعام و به شیوه «رضاشاهی» «رفع حجاب» کرده‌اند و «خود کرده را تدبیر نیست!»

با این حساب می‌توان هم به سهولت استنباط کرد که روزنامه نگار «کالبد شکاف» ما هم نمی‌دانند که واژه «عربستان» ساخته و پرداخته هیچ عربی در هیچ زمانی نبوده است؛ بلکه به شهادت صدها مدرک رسمی دولتی و قانونی و نوشته‌های ادبی و تاریخی و جغرافیائی به زبان فارسی (علاوه بر آثار مشابه غربی و عربی)، ره آورد درباریان و کاتبان و تاریخ نگاران شاه اسماعیل صفوی و دیگر ایرانیان پس از آنان بوده است. البته این تسمیّه به سلطه سیاسی و دینی خاندان عرب «مشعشع» در جنوب غربی ایران و نقاط مجاور از خاک عراق و نواحی اطراف مربوط می‌شود، که در آن وانفسای رژیم تیموریان و اتباع آنان یک نظام مستقل و سپس خود مختار سیاسی شیعی در پایتخت معروفشان یعنی «حویزه» (با حاء حُطّی!) از سال ۸۴۰ هجری/۱۴۳۶ میلادی به وجود آوردند و تا امروز اعقاب آنان که به سادات «موالی» معروف‌اند، در خوزستان و عراق به سر می‌برند. به همین دلیل هم کلمه «عربستان» که از سال ۱۳۰۲ شمسی الغا شده و «خوزستان» رسماً جانشین آن گردیده، هرگز از بین نرفته و نخواهد رفت مگر اینکه کل آثار یاد شده (و از جمله لغت نامه دهخدا، خاطرات کذائی

رضاشاه، تاریخ پانصد ساله خوزستان کسروی و اسناد منتشر شده و رسمی وزارت امور خارجه ایران) را از بین ببرند. چنانکه صهیونیستها نیز با اینکه توانسته‌اند «اسرائیل» خود را در فلسطین به وجود آورند، علیرغم سیاست نژادپرستانه خود هرگز نتوانسته‌اند کلمه «فلسطین» را از بین ببرند، زیرا که در کتب دینی و ادبی و تاریخی و سیاسی و وثائق قانونی به همین شکل ضبط شده است، که پایدار بماند.

اما باید تأکید کنم که استعمال کلمه فارسی «عربستان» (که به دلائل خاصی رواج چندانی در میان مردم عرب خوزستان و کشورهای عربی ندارد)، به جهت نقل علمی و ادبی و سیاسی، کفر نیست. به همین دلیل هم هر جا که به مناسبت کارهای تحقیقاتی‌ام ضرورت علمی ایجاب کرده است (و خواهد کرد) این واژه را به کار برده‌ام (و خواهم برد) - «تا کور شود هر آنکه نتواند دید». در عین حال، استعمال این اصطلاح در چهارچوب مذکور الزاماً به معنی ادعای حاکمیت ارضی و تجزیه‌طلبی و تشکیل «جمهوری عربستان» یا «شاهنشاهی عجمستان» نیست. بحث محض اینجانب همیشه بر مبنای حقیقت وجودی تاریخی یک گروه اجتماعی انسانی دور می‌زند، نه تقدس «یک وجب خاک خدا» - خواه «عقرب جرّاره» صادرات آن باشد یا «نیشکر» یا «طلای سیاه» یا «خرمای سرخ بریمی»، که این فرآوردهٔ اخیر را شاید کالبد شکاف عزیز هم هنگام اقامت در خوزستان زرخیزمان چشیده باشند. همچنانکه امیدوارم که ایشان هم مقاله «Arabistan or Khuzistan» را در مجله Iranian Studies (شماره ۲-۳، سال ۱۹۸۴) خوانده‌اند. به هر حال نه تنها بعضی از روزنامه نگاران و نویسندگان و شاعران بلکه حتی بعضی از دانشمندان ایرانی این خطا را در زمینهٔ منشأ کلمهٔ «عربستان» مرتکب می‌شوند و «عَرَب» را به ناگناهی که «عجم» مرتکب شده، به مهمیز می‌کشند. آیا این خود نمونه‌ای از «ستم مضاعف» نیست؟

۳. از ساده‌لوحی است که تصور شود «بیشترین ستمی» که بر من رفته این است که مرا «عرب زبان» خوانده‌اند در حالی که من خود را «از بیخ و بن عرب» می‌دانم! در اینجا باید تأکید کنم که اولاً: ایکاش تنها ستمی که بر من رفته همین یکی بوده است، که روزنامه‌نگار محترم عنوان کرده‌اند:

حدیث هول قیامت که گفت «واعظ شهر»
حکایتی است که از روزگار هجران گفت!

خانم ناسیونالیست گرانقدر! ستم بنیادکن این است که از سال ۱۳۰۴ شمسی (۱۹۲۵ میلادی) ما را مجبور کرده‌اند که زبان مادری خود، یعنی زبان قرآنی عربی را، کنار بگذاریم و تنها زبان فارسی را - که برای ما زبانی بیگانه است هر چند که حقاً شکر است و قند است و عسل - یاد بگیریم. و البته آموزش «این قند پارسی» با آموزش زبان مادری و آسمانی ما که عرب آن را «سحر حلال» می‌داند، مانعةالجمع نیست.

ثانیاً: من در صحبت خود هرگز از «ستم» سخنی نگفته‌ام، بلکه در ارتباط با عنوان و محتوای مقاله و مقوله خویش یعنی «بحران هویت...» از «هویت» صحبت به میان آوردم، به این معنی که اگر بنا باشد عرب (از بیخ و بن عرب) خوزستانی را «عرب زبان» بخوانیم، آیا بر همین روال نباید، برای مثال، از هموطن زحمتکش «یزدی» -که بعد در «یزد نو» آریامهری افتخار همشهری ایشان را یافتیم!- یزدیِ «فارس زبان» یاد کنیم؟ و همین طور آیا باید به ترک آذربایجانی «ترک» بگوئیم یا «آذری»؟ قصه ارباب معرفت، قصه «یک بام و دو هوا نیست» (و امیدوارم که هموطن کالبدشکاف من شأن نزول این مثل شیرین فارسی را می‌دانند که زبان حال و شکوه به حق یکی از همجنسان نکته سنج و «هواشناس» ایشان است!)

ثالثاً: در آن تعبیر «از بیخ و بن عرب» هرگز قصد اظهار فضل و تأکید «عرقیّت» و «تعصب» قومی (که بدان اعتقاد ندارم) نبود. بر عکس، نکته‌ای در آن نهفته بود که خیلی‌ها فهمیدند، ولی بار دیگر روزنامه نگار کالبد شکاف ما نفهمید یا اینکه فهمید (چون به هر حال در خوزستان زندگی کرده بود) ولی به روی خود نیاورد. قضیه این است که بسیاری از هموطنان دیرپای یا مهاجر خوزستانی، ما را به طعنه «از بیخ و بن عرب» یعنی «عرب هجده اسبه»، یعنی «عرب خر» می‌خوانند. آنها در مایه شوشتری و دستگاه دزفولی آهنگ سوپر ناسیونالیستی «آب یخ خوردن سگ اصفهان» و «ملخ خوردن عرب در بیابان» را (که سید محمد علی جمال زاده در کتاب «سر و ته یک کرباس» مشهور ساخته است) می‌نوازند تا

گوشهای ما نوازش یابد و خاطر عاطرمان آرامش گیرد! (این مفهوم «خریّت» که با «حُریّت»، یعنی آزادی و آزادگی، فقط یک نقطه اختلاف دارد، همان مفهومی است که آقای دکتر رضا براهنی در کتاب انگلیسی «تاجداران آدمخوار» بدان اشاره کرده‌اند و ما را و قوم خود را از این نظر دارای مخرج مشترک دانسته‌اند - مخرج مشترکی که سایر هموطنان بر ما «ارزانی» داشته‌اند دز این «گرانی» سر سام آور ایرانی!)

رابعاً: با اینکه در «صحرای محشر» خاورمیانه گاهی اطلاق صحیح یک اسم به تنهائی تسلی بخش یک اقلیت قومی یا دینی در راه هویت انسانی و اجتماعی اوست (و به همین دلیل که زنده یاد صمد بهرنگی اسم «کاوه» را -که مردمی است- برای برادرزاده‌اش ترجیح می‌دهد بر «فرهاد»)، اینجانب به حکم درویشیِ ذاتی و طلبگی در جامعه‌شناسی با «کلیم کاشانی» از بیخ و بن همنوایم که فیلسوفانه و حکیمانه می‌گوید:

در کیش ما تجرد «عنقا» تمام نیست
در بند «نام» ماند هر که از «نشان» گذشت!

۴. ندانستم که آن «دختر عرب زبان» (یعنی از بیخ و بن عرب) عباپوش و بهترین انشانویس کلاس و آشناکننده روزنامه نگار به ظاهر «فارس» و در واقع «ناسیونالیست» با «فروغ فرخزاد» (و شاید هم با شعر کارونش و گیسوان پریشانش که بر شانه‌های لخت زمین تاب می‌خورد!)، چه ربطی به کالبد شکافی کنفرانس و ادعاهای ایشان علیه من کم ادعا داشته است؟ (یک بار دیگر زبان فارسی این «روزنامه نگار ناسیونالیست» گُل کرد که قادر به ایجاد رابطه «سمانتیکی» نگردید.) حقیقت این است که نسلهای اولیه عربهای خوزستان پس از سال ۱۳۰۴ شمسی به زور و به اکراه به یادگیری زبان فارسی پرداختند، زیرا آن را تحمیل به خود و «رطانه» می‌دانستند. ولی نسلهای بعدی جز این چاره‌ای ندیدند که حالا که نمی‌توانند زبان مادری خود را به تنهائی یا در کنار برنامه رسمی شوونیستی ناسیونالیستی رژیم پهلوی بخوانند، به فارسی روی آورند. به همین دلیل در حالی که از نسلهای قدیم کسی کاره‌ای نشده، در میان نسلهای جدید نویسنده و شاعر و قصه پرداز و مترجم (هر چند به تعداد کم) ظهور کرده

و بعضی از آنها علیرغم جوانی نسبی مخاطب «بزرگ علوی» پیرسالند و «چشمهایش» اما قطعاً نه «دیوا! دیوا!»ش که به اعتراف خود او و ضمن معذرت خواهی از مردم عرب، آن را تحت اغوای صادق هدایت («نژاد پرست»؛ اضافه از من است) نوشته بود (روزنامه «سلام» سه شنبه ۲۵ اسفند ۱۳۷۱، ص ۷).

۵. در همین زمینه باید اضافه کنم که چون در اهواز و آبادان و شمیران و تهران تدریس کرده و در خوزستان و تهران درس خوانده‌ام با بسیاری از جوانان عرب خوزستانی آشنا هستم و می‌دانم که در رشته‌های مختلف و دوره‌های متعدد تحصیلی شاگرد اول شده‌اند و میرزانویس و انشانویس گشته‌اند و شاید آن (دختر «عرب زبان»!) هم یکی از آنان بوده باشد و چرا نه! بر حسب تصادف در همین «ینگه دنیا» با عربی از این طایفه آشنا هستم که می‌دانم علیرغم مضیقه شدید مالی و تدریس تمام وقت در تهران (و حضور در کلاسهای درس دانشگاهی برادرش که آموزگاری مقیم آبادان بود و جزوه نویسی برای ایشان)، در دوره‌های لیسانس و فوق لیسانس علوم اجتماعی دانشگاه تهران با آن کلاسهای ۲۰۰ - ۳۰۰ نفری که شامل دانشجویان ۱۸ تا ۶۰ ساله بود، شاگرد اول شده است و در میان همکلاسیهای همدوره‌اش شاید تنها کسی بود که در دروس استادان سختگیری نظیر شادروان دکتر غلامحسین صدیقی نمره مردودی نگرفته و سرانجام - هر چند دیر - با بورس تحصیلی دولتی به آمریکا آمده است. از این بگذریم که تا به اینجا رسید «غم عشق آمد و غمهای دگر پاک ببرد»، زیرا که بورسش که یگانه وسیله امرار معاش خود و خانواده‌اش و منبع تامین هزینه تحصیلی‌اش بود «دولت مستعجل» شد که انقلابیون دوآتشه وزارت علوم و آموزش عالی آن را قطع انقلابی کردند (در حالی که بورسهای دیگران تمدید شد!) تا نشان دهند که به راستی انقلابی‌اند و متّقی... ولی آخرش خون ناحق پروانه نگذاشت که آنها شام خود را سحر کنند، تنها به این دلیل که با وجود پشم و خشم خویش معلوم شد که آنها خود «مفسد فی الارض» بوده و تصفیه شدند. غرض این است که این شخص آشنا هم عاشق زبان و ادبیات قرآنی و مادری خویش است و هم هوادار جدّی زبان شیرین فارسی. او قلباً می تواند متواضعانه، ولی مخلصانه، دم بزند که:

نوای من به «عرب» آتش کهن افروخت
«عجم» ز نغمه شوقم هنوز بی خبر است!

۷. با هموطن «عجم» ناسیونالیست نادیده تنها در یک مورد از ته دل موافقم که اینجانب نه در آن کنفرانس که ایشان کالبدش را (خیلی بد) شکافته‌اند و نه در هیچ کنفرانس یا مناسبت دیگر هرگز به عنوان «نماینده» یا «سخنگو» یا «رهبر» عربهای خوزستان حضور نیافته و صحبت نکرده‌ام، همچنانکه در هیچ یک از تشکیلات سیاسی و فرهنگی آنان (و دیگران) در طول زمان و در ایران و خارج آن عضو نبوده‌ام. منتهی من «از بیخ و بن» یکی از آنانم و با آنها در آب کرخه و جراحی و کارون هم مشربم. ولی در عین حال «حافظ راز خود و عارف وقت خویشم»، هر چند که بر عکس راز «خواجه حافظ» راز من «سر به مهر» نیست زیرا که مشغول تدوین «کتابشناسی» و «تاریخ سیاسی و اجتماعی» این مردمان، از دوره سلوکیان مقدونی تا زمان کنونی هستم (آن هم با دست خالی و به تنهائی و علیرغم گرفتاری تدریس و مشغله‌های خانوادگی). بر خلاف تصوّر ناآگاهان و متعصّبان، مردم عرب خوزستان «مهمان» نورسیده و ناخوانده‌ای نیستند؛ بلکه خود صاحبخانه‌ای دیرپایند و از یک دید «میزبان» و تا باده در خم است همینجا نشسته‌اند... و اینکه اگر دیگران از فاصلهٔ چند هزار کیلومتری به سرزمینی که بعد «ایران» خوانده شد آمدند و سرانجام هم به «عیلام» (ایلام) رسیدند، آنها (عربها) تقریباً راهی را نرفته‌اند تا در این خطّه رحل اقامت بیفکنند، آن هم با در نظر گرفتن سرعت «سفینه صحرا»ئی بادپای خویش!

اما باید تأکید کنم که هنوز هم زود است که ناشیانه کالبد شکافی کنم و «چیز» منتشر نمایم، زیرا از سال اول تحصیلم در دانشسرای مقدماتی اهواز این نکته را در «تاریخ ابوالفضل بیهقی» خواندم که: «نیک بباید اگر چه دیر کشدکار». و قصد من از این «نیکی» التزام به واقع‌گرائی علمی و دوری از چاه تعصبات قومی و سیاسی است که مکرر می‌بینیم چگونه دیگران (چه عرب و چه عجم) در آن افتاده‌اند و می‌افتند. به همین دلیل برای مخدوش کردن هویّت اجتماعی این مردم شهرنشین بعضی آنان را «قبایل و عشایر» خطاب می‌کنند و مؤلفانی هم «ناگزیر» هستند که این صیغه را اقتباس کنند!

در خاتمه، علاوه بر آنچه را که از روی صدق و اخلاص نوشته‌ام، حاضرم نسخه‌ای را از مقاله مورد نظر خانم «ناسیونالیست»، به همان شکلی که بود در اختیار هر علاقه‌مندی قرار دهم تا ایشان محتوای آن را با کالبدشکافی هموطن روزنامه‌نگار مقایسه بفرمایند. اما از لحاظ گفتگوهای شفاهی و حضوری که بر مبنای رئوس مطالب آن مقاله صورت گرفت، کلیه حاضران ایرانی و آمریکائی را به شهادت می‌طلبم. ضمناً تأکید من در سراسر این نوشته و مخصوصاً در این خاتمه، که اصل قضیه چیست، هرگز مبتنی بر واهمه‌ای از هیچ کس و هیچ مقامی نیست، بلکه تنها به منظور بیان واقع و در جهت رد و تکذیب نوشته فتنه‌انگیز و غرض‌آمیز «روزنامه نگار ناسیونالیست» گرانمایه است، که شخصاً ایشان را نمی‌شناسم[1] و از او کینه‌ای هم به دل ندارم:

بر دامن ما گرد ملالی ننشیند   آئینه صبحیم و غباری نپذیریم

اضافه بر این، امیدوارم که در این سال به هر شکل مناسب و ممکن که باشد چشم خود من به جمال ایشان روشن شود، زیرا که من در کنفرانس سال ۱۹۹۵ «سیرا» نیز مقاله‌ای در مورد یکی از آن «عوامل هفده‌گانه» ارائه خواهم کرد، که به راستی «ایرانیان کیستند؟»، با این تفاوت که این بار به دنبال تأسیس «جمهوری عربستان» در خوزستان نخواهم بود، بلکه «میل می‌جوشد به قسم سادسی»، و آن بنیانگزاری یک «امپراطوری بیزانطی!» در ده «ابوکلاک»، که محل سکونت سابق من است در شهر «بُستان» (شهرستان دشت میشان = دشت آزادگان)- دهی که مانند بسیاری از اسامی عربی جغرافیائی دیگر خوزستان نام جدیدی بدان دادند و در زمان آریامهر «شاه‌آباد»ش خواندند ولی امروزه بر اثر ویرانی ناشی از جنگ خانمانسوز عراق و ایران کُنام گرازان و روبهان است!

۱. ولی می‌دانم که با نام مستعار چیز می‌نویسد و اسم و رسم حقیقی‌اش بر من معلوم است. از جمله اینکه گویا «سلطنت طلب» است و در برنامه فارسی «صدای آمریکا» کار می‌کند!

عربها، چرا؟...

مجلهٔ گرامی علم و جامعه

در شمارهٔ ۱۲۹ (خرداد ۱۳۷۴) نامه‌ای بدون اسم چاپ شده که در آن از «... ضربات اعراب وحشی و چنگیزخان و تیمور و بالاخره استعمارگران یک قرن اخیر... به ایران» سخن رفته است. نویسندهٔ نامه سپس اضافه می‌کند که «من با آشنایی با تجربیات گذشته‌ام کشور عزیزمان را در لب پرتگاه تجزیه‌ای که منافع دول بزرگ و اعراب و ترکها را تأمین می‌نماید، می‌بینم.»

در پاسخ به او نکات زیر را متذکر می‌شوم:[1]

۱. اگر جنگهای تاریخی اقوام و ملتها را با یکدیگر دلیل محض وحشیگری آنها بدانیم، باید هم از حملات کورش به «بابل»، کمبوجیه به «مصر»، داریوش و خشایارشا به «یونان» و شاپور «ذوالاکتاف» به «شبه جزیره عرب» سخن بگوییم و هم از اشغال «یمن» توسط انوشیروان «عادل» و از خراب کردن سد آبیاری مردم عرب خوزستان (بر روی رودخانه کارون) به دست کریم خان زندِ «وکیل‌الرعایا» غافل نمانیم. تازه این کریم‌خان زند، که در بسیاری از کتب درسی و غیردرسی عهد بایر پهلوی ذکر می‌شد که «شیخ سلمان کعبی»، رهبر عربهای خوزستان در آن زمان را «گوشمالی سختی» داد، پس از چند ماهی رفیق شفیق او گردید و آن «گوشمالی» به «ماستمالی» تبدیل شد. بدین ترتیب، شیخ سلمان به خوزستان

۱. اصل نامه که به مجله فرستاده شده بود، مختصرتر از متن کنونی است.

برگشت و به شیراز رفت و در «قلعهٔ وکیل» هم «لیرهٔ عثمانی» و هم اسب اصیل عربی و چند شمشیر مرصع و چیزهای دیگر به حضرت «کریم» «پیشکش» کرد و آبها از آسیاب افتاد. زیرا که «دعوا» بر سر آن «حلوا» بود و بس، نه «ناسیونالیسم» پارسی یا مرزهای پرگهر ایرانی!

ضمناً" این را هم بدانیم که مورخان، قبائل «آریایی» را که قرنها قبل از میلاد از حوالی روسیه به ایران مهاجرت کرده بودند ـ تا بر سر مردم بومی آن بلا را بیاورند که اروپائیان استعمارگر و مهاجر بر سر «سرخ‌پوستان» قارهٔ امریکا و صهیونیستهای اروپا بر سر فلسطینیها آوردند ـ «نیمه وحشی» خوانده‌اند.

۲. تازه اگر همه مهاجمان «ضربات» مهلکی به ایران وارد کرده‌اند، چرا از میان همهٔ آنان تنها عربها «وحشی» می‌شوند و اسکندر و چنگیز و هلاکو و تیمور «تورچشمی»؟ اسکندر مقدونی علاوه بر به آتش کشیدن تخت جمشید و سرنگون کردن هخامنشیان ـ و در حالی که می‌گویند که معلم و مشاوری چون «ارسطو» در کنار داشت ـ به هزارها مزدور و سرباز خود دستور داد تا با زنان و دختران معصوم و بی‌گناه ایرانی در «شوش» و «تخت جمشید» وصلت نافرخنده‌ای بکنند. ابوالقاسم فردوسی، به حکمت خود، اشاره‌ای ملیح و محترمانه به این عمل بی شرمانه دارد، آنجا که می‌گوید:

پدر، بی پسر شد، پسر، بی پدر   چنین آمد از چرخ گردون به سر
کرا «مادر» و «خواهر» و «دختر» است   «همه» پاک، در دست «اسکندر» است!

و یاللعجب! حکیم ابوالقاسم فردوسی حدود ۲۵۰۰ بیت از «شاهنامهٔ» خود را به مدح و شرح فتوحات اسکندر کذائی در ایران و هند و چین اختصاص داده است، گوئی که «نه از تاک نشان بود و نه از تاک‌نشان»!

مغولان از جمجمه‌های مردم ایران مناره‌ها ساختند و «آمدند و کشتند، سوختند و رفتند». و سرانجام «برادران آریایی» روس و انگلیس و امریکایی، به عنوان «بازیگران عصر طلایی» چه بازیهایی که بر سر ایران و ایرانی در نیاوردند و سرانجام حتی نخست وزیر ملی ایران، دکتر محمد مصدق را ـ که نویسندهٔ نامه «افتخار پیروی از مکتب ایشان دارد» ـ به شکل بسیار خفت‌باری برکنار کردند.

۳. در واقع از میان همهٔ بیگانگانی که بر ایران تسلط یافتند دو گروه بودند که خدمت هم کرده‌اند: یکی عربها هستند که زمانی که امپراطوری ساسانی غرق فساد درباری، انحطاط اخلاقی، و کساد اقتصادی بود، دین اسلام را ـ که هم فرهنگ و فلسفه و زبان و آیین عبادت و شیوهٔ زندگی است ـ به ایران آورده‌اند. اما اگر در این رهگذر تلفات مالی و جانی به بار آمد، باید گفت که «در دعوا حلوا پخش نمی‌کنند». دوازده قرن است که سلطه سیاسی عربها در ایران برچیده شده ولی مردمان مختلف آن به دلخواه خود همچنان مسلمان مانده‌اند. این خود یک حقیقت محض تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی است، خواه «انقلاب اسلامی» در ایران صورت گرفته باشد یا نه، و خواه بر کارنامهٔ اعمال «جمهوری اسلامی ایران» مهر «قبول»، «مردود» یا «تجدیدی» را بزنند.

گروه دیگر «ترکان» غزنوی و سلجوقی و صفوی و افشاری (و از یک نظر حتی قاجاری) بودند که نه تنها بر محدودهٔ ارضی ایران افزودند و مرزهای سیاسی آن را تثبیت کردند، بلکه زبان و ادبیات فارسی را در ایران و خارج آن رواج دادند. تاریخ ایران اسلامی نشان می‌دهد که اکثریت شعرا، ادبا، و مؤلفانِ زبان فارسی، «ترک» و «تورانی» بوده‌اند نه «فارس» و «آریائی». اولین شاعر معروف زبان فارسی، «رودکی»، ـ «کز نسیمش»، به گفتهٔ حافظ، «بوی جوی مولیان آید همی» ـ «ترک سمرقندی» بود. همین طور هم معروفترین شاعر و عارف دوران اخیر ایران، یعنی «سید محمد حسین شهریار»، ترک تبریزی از مادرزاد و به حق پیوست.

۴. تصور نمی‌کنم که حکومتهای عربی ـ که با خفت و خواری «فلسطین» را از دست داده‌اند و بسیاری از آنها در نابودی عراق شریک دزد و رفیق قافله بوده‌اند ـ خطری برای ایران ایجاد می‌کنند. همچنان که دولت ترکیه ـ که حتی عاجز از کمک به «آذربایجان شمالی»، در مقابل «ارمنستان»، و مردم ترک‌نژاد «بوسنی و هرزگوین»، و آلبانی و «کاسوا» درمقابل «صرب»‌ها، مانده است ـ قصدی و طمعی در تجزیه ایران دارد. دشمن اصلی ایران «خانگی» است و نشانه‌ای از آن، همان احساسات نژادپرستانه و نفاق‌افکن نویسندهٔ نامه است.

روا نیست که برخی از هموطنان متعصب «فارس» به ناحق به مردم عرب و ترک و دیگران ـ که میلیونها از آنان هموطن دیرپای خود آنهاست ـ توهین نمایند. مردمان فارس و ترک و عرب و تاجیک و کرد و بلوچ و ازبک و ترکمن و قشقایی و افغانی فرهنگ مشترک و درد مشترک دارند. اگر این مردمان از فکر تفرقه باز نیایند، باز هم آنها را در جنگهایی از نوع «افغانستانی» و «خلیجی» درگیر خواهند کرد و از آنان سواری خواهند گرفت.

روا هم نیست که مجلهٔ وزین و مستقل «علم و جامعه» این قبیل الفاظ پرشائبه را چاپ کند تا حداقل این توهم پیش نیاید که آن خود به طور ضمنی مؤید آنهاست.

پایانِ سخن

«علی الاسلامِ و العجمِ السلامُ»!

در سنت جاری تألیف، معمولاً از کتابی که از چند مقالهٔ مختلف ـ و نه فصول مرتبط به هم ـ فراهم شده باشد، «نتیجه‌گیری» به عمل نمی‌آورند، خواه «راقم سطور»شان یک «قلم» باشد یا «خامه»ای چند درکار و بار تدوین آنهاست. ما، در اینجا «خرق عادت» کرده‌ایم، به چند دلیل. یکی اینکه نطفهٔ این کتاب منحصراً با یک قلم ـ البته قلمی شکسته ـ بسته شده است. دیگر اینکه در همهٔ این شش نوشتهٔ کوتاه یا مفصل، تنها یک موضوع اساسی دنبال شده است که آن: «هویت ـ قومیت ـ بحران» است. سرانجام، ناخنکی هم به «سنت» زدن و «خرق عادت» کردن، حتی «خنجه» هم نیست که حدی یا تعزیری تا تکفیری بر آن مترتب باشد؛ و به هر حال، «از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک!» مهم این است که در این رهگذر نفعی به غیر و آشنا برسد و این نتیجه‌گیری پایانی سر و ته این نوشته‌های مرتبط به هویت قومی و بحران آن را به هم آوَرَد و به نوبهٔ خود حسب حالی باشد.

۱

دیرگاهی است که به عنوان «فرد» عضو «گروه» ـ گروه قومی ـ در جامعهٔ بزرگ اسلامی ایرانی، امر «هویت» شاغل «ذهن بی قرار، ولی برمدار» من بوده است. به

همین جهت هم، هرچه بیشتر، از یک دید فلسفی زیستی و جامعه‌شناختی، در این زمینه مطالعه کرده‌ام و در پی این مطالعه به تأمل پرداخته‌ام، افق گسترده‌تری از هویت و انطباق آن با واقعیت در برابر خود دیده‌ام. در نتیجه، به همین مناسبت و نسبت هم، واقع‌گراتر شده‌ام و این خود هرگز تحصیل حاصل نبوده، بلکه از «تحصیل» صرف به دست آمده است. واقع‌گرائی نسخه دوائی است که، انسانها برای ایجاد تفاهم هر چه بیشتر میان خود به آن نیاز داریم و برای وصول بدان و حصول آن زیاد هم به تجویز شیخ‌الرئیس فیلسوف «طبیب» و شیخ فریدالدین عارف «عطار» و «دکتر علفی» حجرهٔ آن بازار نیاز نداریم، «بیطار» که جای خود دارد. واقع‌گرائی، تعهدی اخلاقی و علمی مبتنی بر اندوخته‌ای از این مقوله و روش صحیح پژوهشی در همان زمینه، با مختصری «سعهٔ صدر» به گفتهٔ قدمای عالیقدر است.

از آغاز کار، چون از پدر و مادر مسلمان عرب ـ که هر دو به رحمت حق پیوستند و یک کلمه فارسی هم نیاموختند و صحبت نکردند ـ به دنیا آمده بودم، به «عرب» بودن خود مباهات می‌کردم؛ چرا؟ برای اینکه تا چشم «البته عینکی» می‌بیند و «شجرهٔ نسب» کش داده می‌شود (و مرحوم پدرم در آن استاد غیر متعصبی بود)، والدین من «جد اندر جد» عرب بودند و به قبیلهٔ حاتم طائی ـ که خود او در سال ۶۰۵ میلادی بر دین عیسی (ع) وفات یافت و در کنار کوه «عوارض» (حائل، عربستان سعودی) مدفون است ـ می‌رسیدند. او همان «حاتم طائی» (یا طی‌ای = تازی فارسی) معروف است که «سعدی»، هم‌خون او، در مورد کرمش گفته بود:

هر که نان از عمل خویش خورَد　　«منت» از حاتم طائی نبرد!

همینجا هم بگویم که بر مبنای سخن سنجی و تأمل در معانی ـ و نه بر مبنای هیچ «تعصبی» ـ مرا نقدی بر، یا حتی انتقادی از، شیخ اجل قبیلهٔ معروف عرب «بنی سعد» هست. بدین معنی، آنکه چون حاتم «کرم» می‌کند، و هر که «کرم» می‌کند که «کرم» را یک معناست، ـ بنا بر تعریف بر هیچ کس «منت»گذار نیست. پس، اگر اهل «شعر» یا نظم» می‌بودم، مصراع دوم را به شکل: «ره به خوان حاتم طی نبرد» یا «از پی حاتم طائی نرود»، یا چیزی از این قبیل، در می‌آوردم.

یعنی که حق «حاتم» در خاک خفته (در «عَوارض»- در سوریه) از آنکه زیارتگاهش «سعدیهٔ» شیراز است می‌گرفتم و به نیابت او می‌گفتم که، «یا اخی: در حق ما به سُفره‌کَشی ظن بد مبرا!»

به هر حال، پس از این یک فقره طفره و ریش سفیدی بین اهل‌القبور «علیهم‌السرور»، باید اضافه کنم که با توجه به این انتساب «تازی» خود ـ که نه کم در ایران شاهی تازیانهٔ آن را خورده‌ایم و در آمریکا هم از تازیانه‌های صهیونیستی و پاره‌ای «مِلیّون» پارسی نیز در امان نمانده‌ایم و «خیار غبنی» نسبت به حاتمی و احد دیگری نداریم ـ هم به «عشیرهٔ بنی طُرُف» خود، که شاخه‌ای از قبیلهٔ «طی» است، فخر می‌فروختم و هم به «الامة العربیة» ناز و نیاز می‌کردم؛ گوئی که از این دیدگاه خاص:

بحر بُوَد پیاله‌ام، کوه بود نواله‌ام
هر دو جهان هست چو لقمه‌ای در این دهان من!

باری، آن همین قبیلهٔ «بنی طرف» است که مرحوم سید احمد کسروی در «تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان» آن را مورد لطف خاص خویش قرار داده بود، البته «لا لحب علی (ع)، بل بغضاً لمعاویه»ی شیخ خزعل بود، که «اپوزیسیون» عمدهٔ او بنی طرف بودند! (بنی طرفی که آینده‌نگری نکردند وبرای مثال، بر اثر فتنهٔ رضاخان در خوزستان، قصر شیخ خزعل را در حمیدیه به آتش کشیدند). ضمناً این همان «الامة العربیة» است که گرچه حضرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را در دامان گرم صحرای عربستان خود پرورش داده بود ولی امروز ـ در سطح رهبران قد و نیم قد کنونی خود هم اسلام آن پیغمبر را چنانکه باید، گرامی نمی‌دارد، هم به خفت و خواری «فلسطین خونین» را از دست می‌دهد؛ و هم در جنگ با برادر و دوست و همدین «شیر» است. و نمونهٔ آن با خاک یکسان کردن عراق است ـ و هم اینکه در مصاف دشمن، «موش»!

اما در این رهگذر، افتخارات و مباهات «قومی» عربی یا «تازی»!، هیچوقت هم پیوند انسانی و اخلاقی و فرهنگی و قانونی، و بی شبهه، دینی خود را از ایران ۱۴ قرن اسلامی ـ ایران پیش از انقلاب و طبعاً پس از آن ـ نبریده‌ام. وقتی

که در دی ماه ۱۳۵۷ برای ادامه تحصیل به آمریکا آمدم، تنها دو کتاب به همراه خود آورده‌ام؛ یکی قرآن مجید و دیگری «دیوان حافظ»، حافظ همان قرآن، و به همان سبب. همچنانکه در جنگ شوم ایران و عراق اشکی بر آن سوی شطاالعرب و اشک دیگری بر این سوی می‌ریختم و علاوه بر انسانهای برادر هموطن همدین حتی بر نخلهای دو سوی آن شط که بی آنکه زبان سرخی داشته باشند سرِ سبز آنها بر باد رفته است، حسرت می‌کشیدم و می‌کشم. و البته که هرگز بدون گذرنامهٔ قانونی، پائی خارج از ایران نگذاشتم و همیشه هم به این گذرنامه چسبیده‌ام؛ گو اینکه باید فاش کنم که دیرگاهی است که از رنگ «تریاکی» جلد آن ملولم و رنگ «سبز» اسلامیم آرزوست!

سرانجام، باید اضافه کنم، گرچه سرآغاز با اجبار و فشار می‌بایست «زبان فارسی» کاملاً نا آشنا را به جای زبان پدری و مادری و دینی قرآنی، در مدارس «بهلوی» (=پهلوی) بخوانم و یاد گیرم، رنج می‌بردم که از ادامهٔ خواندن:

انا دیک من «الهند» جمیل الشکل و القد

باز ماندم تا «بابا آب داد، ماما نان داد» را آغاز کنم؛ و کردم. اما با توجه به زمینهٔ غنی فرهنگ اسلامی چهارده قرنی، هر چه بیشتر با همین زبان فارسی دمساز می‌گشتم خود را هم آنچنان بیگانه با آن نمی‌دیدم و این زبان را به عنوان دومین زبان تفهیم و تفاهم اسلامی و انسانی خود دریافته‌ام. اینهم بماند که تا «فارسی» را «پارسی» نمایند، یعنی که آن را یکسره ـ اگر بتوانند ـ «سره» کنند، آفتاب عمر قطعاً بر لب بام آمده است و آب از سرمان گذشته است... «و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون»! البته که این الفت ـ اکنون بی شائبه ـ با زبان فارسی هرگز هم باعث آن نشده است که من «ایرانیزه» و «پارس‌مآب» و «آریائی‌وش» شوم و از هویت «تام» خود «ناقص» بمانم. از دست دادن یک زبان در راه آموختن دیگری ـ که گاهی حتمی و قهری است ـ به نحوی، به معنی «این به آن در» می‌ماند یا به اصطلاح انگلیسی ـ که ترجمه‌اش با شماست ـ «zero sam gone» خواهد بود.

۲

شکی نیست که مطالعه و تحقیق من به سه زبان عربی و فارسی و انگلیسی ـ مخصوصاً در این اقامت کشندهٔ ۲۲ ساله در آمریکا ـ که سبب آگاهی بیشتر و بهتر من در مورد عجم و عرب و ترک و بربر و «سرخپوستان» آمریکائی و یهود و تتر شده است... و ظهور انقلاب اسلامی ضمن سقوط مفتضحانهٔ رژیم سلطنتی در ایران... و بروز دو جنگ شوم و مشئوم و تحمیلی خلیجی... و استمرار فاجعهٔ فلسطین حزین که به آخرین خان خفت شکست رسیده است... و به چشم خود دیدن جولان اشغالی و جنوب لبنان و «قانا»ی خونین سیه‌پوش... و سقوط شرم‌آور «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی»... و شادمانی از به خودآیی و تجدید استقلال جمهوریهای اسلامی «ماوراءالنهر» و تألم درونی نسبت به قلع و قمع ضدانسانی مسلمانان بالکان... و مرحبا گفتن به استقلال جمهوری افریقای جنوبی به رهبری انقلابی راستین «نلسون ماندلا»... و مشاهدهٔ روزانهٔ مسائل و مشکلات نژادی و قومی و تبعیضهای مربوط در آمریکا... و سرانجام تدریس «روابط نژادی و قومی» در همین آمریکا، همه و همه تغیری بنیادی در طرز فکر من ـ که ناظر به مسئله پیچیدهٔ هویت انسانی به معنی عام و هویت قومی به معنی خاص است ـ به وجود آورده است. بدین ترتیب، بدون اینکه بخواهم ادای «تحصیلکرده»ای را در آورم، یا باد یک «روشنفکر» را در غبغب کیسه کنم، یا ردای وقار یک «دانشمند» را به خود بپوشانم، یا عوام‌فریبانه خود را «عالِم» بنمایانم، یا «فیلسوف مآبانه» در صدد اصلاح جامعهٔ بشری برآیم، تنها به طور ساده می‌گویم که حقاً «هویت» ما انسانها، خاصه برای آنها که در آن تعمق می‌کنند، قضیه‌ای پیچیده است؛ در دل همین پیچیدگی است هم که همیشه بحرانی به شکلی پدید می‌آید.

در عین حال هم می‌گویم که اگر ما انسانها «این غرور عشق و مستی» و این «خنده بر غوغای هستی» و این «خور و خواب و خشم و شهوت» را کنار بگذاریم و خود را کشتهٔ انتساب خشک و خالی به قریه و خون و ژن و «دی.ان.ای» و ایالت و ولایت و «ملت» ـ این واژهٔ پر پژواک و آوازه، خواه این ملت خیلی هم باستانی باشد یا «خلق‌الساعه» و حتی «ولید اللحظة» ـ نسازیم،

هم بیش و کم همهٔ آفاق را گلستان دیده‌ایم و هم اینکه به صلای خدای تبارک و تعالی لبیک گفته‌ایم که فرموده: «... و اعتصموا بحبل الله جمیعا" و لا تفرقوا...» سرچشمهٔ هویت مبتنی بر وحدت و وحدانیت اینجاست؛ باقی همه سهل است.

۳

به همین جهت بوده است که بر مبنای همین تحول فکری بی شائبه ـ که دو منشاء عمدهٔ آن دین مبین اسلامی و طرز تلقی جامعه‌شناختی من از همان «غوغای هستی» است ـ بیشتر از هر زمان دیگر بر مفاهیم «امت»، «ناس»، «مردم»، «خلق»، «جماهیر=توده‌ها» و در آخر و اول «جامعه» نظر انداخته و به آنها پرداخته‌ام. در عین حال هم هرگز از این واقعیت بارز، غافل نمانده‌ام که الگوی شایع و رایج هویتی سیاسی نهادی امروزی، همان قالب «دولت‌ـملت» (nation state) «دولتِ ملی» (national state) است؛ به قسمی که امروز حتی سخن از تجدید حیات ناسیونالیسم و سازمانهای سیاسی ـ اجتماعی مربوط به آن می‌رود. اما، به راستی، این کدام انسان عاقل آگاه متعهد بینا و شنوای فارغ از رنگ تعلق و تعصب کور است که خود را اسیر و درگیر «ملت» محض و «افتخارات» (و گاهی هم «انتحارات»!) نیاکان باستانش ـ که امروزه در قبور هیچیک از آنان نه «نشور»ی هست و نه حتی یک فقره «دندان» یافت می‌شود، که همهٔ «عظام رمیم» مبارکشان گرد شده است و آنهم بر باد ـ بسازد و با چشم دل و نور ایمان به بشریت به عنوان یک کلیت تام ننگرد و خود را در مقابل آن واقعیت، و نه ملت غالبا" متصور، مسئول و متعهد و ملتزم نبیند؟ هویت فلسفی و روانی و فرهنگی و اجتماعی شامل و کامل و معنی‌دار را باید در آن کلیت تام سراغ گرفت و سپس از کل به جزء رسید و با اطمینان خاطر رقم زد و قدم به پیش گذاشت که راه عافیت و عاقبت به خیر، این است.

با توجه به این برداشت استنتاجی و قول به اصالت کلیت است که، به سلامت دوستان و به کوری دشمنان خانگی و خارجی، من خود معتقدم و می‌گویم که در واقع تضادی بین «عجم» و «عرب» وجود ندارد و همهٔ آنان در زیر

قبهٔ خضرای اسلام دارای یک درد و یک درمانند. فرهنگ غنی مشترک اسلامی از یک طرف و همجواری و ضرورات منطقه‌ای و مقتضیات زمانی از طرف دیگر، و البته که دشمنان کمین کردهٔ خارجی که سلسله‌جنبان و محرک همیشگی آنان رژیم صهیونیستی سرطانی اسرائیلی است، همه با هم، عرب و عجم و ترک و افغان و پاکان را، دارای یک «درد و درمان مشترک» ساخته، گو اینکه قدری در سیرت «ملی» و طریقت تکلمی تمایزهائی نسبت به یکدیگر دارند که آنهم هرگز مانع و رادع این با همی طبیعی و ایده‌آلی نیست. نباید پرونده‌های فرسوده، خاکِ زمان خوردهٔ شاپور «ذوالاکتاف» و انوشیروان عادل اشغالگر «یمن» و خسرو پرویز عیاش که ـ به روایتی ـ نعمان بن منذر را به جرم امتناع از ارضای شهوات او در زیر پای فیلان انداخت تا جان داد و سرانجام واقعهٔ «ذی‌قار» به وجود آمد ـ هر روز باز کرد و عزا گرفت. هم این طور هم سخن غرورآمیز مربوط به «قادسیهٔ» اسلامی نه صدامی! و «فتح الفتوح» نهاوندی را باید کنار گذاشت که کار از کار گذشته و ۱۴ قرن است که ایران، به دین اسلامی پیوسته است. برجنگ تحمیلی و خانمانسوز ایران و عراق باید همیشه نفرین فرستاد که عرب و عجم را از آن غیر از زیان هرگز نصیبی نبوده است. این دشمنان آنان بوده‌اند که شروع آن را جشن گرفتند و بر خاتمهٔ آن سوگوار شدند. طنب کوچک و بزرگ و ابوموسی و غیره را هم می‌توان برادرانه و همجوارانه و مسلمانانه حل کرد، پیش از آنکه برخورد نظامی دیگری با تمهید اجنبی پیش آید. باید که اراده کرد و به طور متقابل حسن نیت داشت و همت گماشت و بر همهٔ این ناملایمات فائق آمد.

۴

با اینکه مرا تسبیح صد دانه‌ای در دست نیست... و نه در پیشانیم آثار سجود باقی است، و نه چندان هم اهل خمس و زکاتم، زیرا که پس از آنچه را دولت علیهٔ فدرال آمریکا و حکومت بهیهٔ ایالت کارولینا(ی شمالی) از این شندر غاز معلمی (بخوان «استادی»!) به عنوان مالیات بر درآمد اخذ و قبض می‌فرمایند ـ و آنهم بدتر از قبض روح می‌نماید که: «مال است، نه جان است که آسان بتوان دادا!» چیز و پشیز قابلی نمی‌ماند که زکوة «بدن» و «کفن»ش را بدهیم با وجود این هم اینکه:

کمی نان خشک و کمی آب سرد — همین بس بوَد قوت آزادمرد!

و هم اینکه خدا خود داند که قرآن مجید را با دو دیدِ دینی و جامعه‌شناختی می‌خوانم... که نمازم را به جا می‌آورم... که روزه‌ام را می‌گیرم... که در حد طاعت و طاقت خویش امر به معروف و نهی از منکر می‌کنم و با مرتدها و مشرکها و منکران اسلام مشاجره‌های «منطقی» دارم. این ذهنیت علمی، و نه تعبدی نسبت به دین اسلام دیرگاهی است که در من به وجود آمده و ریشه دوانیده؛ زیرا اگر بنا باشد که حتماً به دینی متدین شوم، آن دین اسلام خواهد بود؛ و هست. با یک مطالعه دینی تطبیقی و با یک اخلاص و واقعگرائی علمی، نیک دریافته‌ام که به حق «...ان الدین عند الله الاسلام» است. به همین جهت هم می‌گویم که: «بیا، به رود بپیوند، اگر هدف دریاست»!

و به همین جهت نیز اضافه می‌کنم که اگر آن استاد فاضل هموطن گرامی - شادروان دکتر ابراهیم پورداود - که به عنوان یک مسلمان از «رَشت» برخاست و به دین زردشتی گروید و به هندوستان شتافت تا نزد «پارسیان» آنجا «اوستا» و زبان آن را بیاموزد، و آموخت، در یک قطعه نغز و ظریفی بگوید:

اگر پرسی ز کیش «پورداود» — جوانِ پارسی ایران پرستد

بدون اعتراض به ایشان، ولی با تأکید بر «حب وطن»، آنهم در معنی و مفهوم سعدی و شیخ بهائی که در متن گذشت، و قول به تمامیت جامعهٔ اسلامی ایرانی و وحدت عرضی و طولی ارضی «ممالک محروسه ایران» «کثیرالمله»، تنها «الله» - یعنی آن «رب العالمین» قادر متعال را می‌پرستم و حمد می‌کنم که «پرستیدن» حق مطلق اوست. در این میان نیز به همهٔ هم میهنان ایرانی - از هر قریه و قبیله‌ای که باشند و با هر عقیده سیاسی که دارند و به هر درجه‌ای که از «بحران هویت قومی» متأثرند - احترام تام می‌گذارم، که همه ما به هم و این ایران به همهٔ ما هم تعلق دارد. ما راگریزی از قبول این واقعیت، با طیب خاطر، نیست و نژادپرستان «نابلد» را، از هر تیره و تباری که باشند، باید در عالم معنی نفی بلد کرد.

ایران به همین شکل و شمایل و پستی و بلندی و فراز و نشیبی که هست و با

کویر سوزان کرمانش و آب فراوان کرخه و کارونش، بدون هیچ امتیاز خاص فردی و گروهی، ملک مشاع همهٔ ایرانیان است. به همین جهت هم حق هر فرد و هر گروه ایرانی است که آگاهانه به تعریف و تبیین و تأکید هویت خود در این جامعهٔ ایرانی بپردازد و وظایف اخلاقی و عقیدتی و قانونی خود را در برابر همان جامعه انجام دهد و به طرق مشروع و قانونی حقوق حقهٔ خود را مطالبه کند که حق هم دادنی و هم گرفتنی است.

این راهم باید روشن کرد که قول به «ممالک محروسهٔ ایران» و «کثیرالملّه» بودن آن - که بعضی ناآشنایان به مفاهیم تاریخی و شأن نزول آنها، «آلرژی» خاصی نسبت به این دو مفهوم دارند - هرگز به معنی تجزیه ایران و تجزیه‌طلبی ملل و نحل مختلف آن نیست و نباید هم باشد. در این معنی، ایران یگانهٔ زمان نیست. هر جامعهٔ باستانی و هر جامعهٔ امروزی اسلامی و هر جامعهٔ مهاجرپذیر (مانند آمریکا) «کثیرالملّه»اند و از «ممالک محروسه»ای (ایالت، ولایت، استان) تشکیل می‌یابند.

همهٔ اینها را گفته‌ام، تا به این نتیجه نیز برسم که من خود در این مثلث متساوی - یا - مختلف الاضلاع عرب- ایرانی- آمریکائی، «مجهول‌الهویّه» نیستم و هرگز هم ابهامی در هویت خود نمی‌بینم. بر عکس، حتی «درکنج فقر و خلوت شبهای تار» هم غم هویت را نمی‌خورم و هم در پرتو صبح صادق تصوری روشن و مبرهن از آن دارم؛ و البته باید تأکید کنم که جلوهٔ تابان این تصور، قبل از هر شعشعهٔ دیگر، دین و آئین و تاریخ و فرهنگ اسلامی من است. به همین دلیل هم می‌گویم، اگر تحت شرایط خاصی قرار گیرم که مجبور شوم بین «عاطفه» و «عقیده» یکی را برگزینم، بر مبنای گفتهٔ پخته «پل والری» Paul Valery - شاعر فرانسوی - حسن انتخابم را می‌کنم و می‌گویم: «مهمترین عقاید ما آنهائی است که با احساسات ما در تضاد باشد.» اما درگرایش اصولی و جوهری به این طرز فکر، هم هرگز این ایده را القاء نمی‌کنم که منشاء و مرجع و منبع منحصر به فرد هویت، «دین» است و بس. آنچه را قبلاً در طرح یا تئوری «جامعه‌شناسی هویت» آورده‌ام، دلیل قاطع من در تأکید این امر است.

۵

در تأیید همین نکته اخیر باید تکرار کرد که هویت، به راستی، یک پدیدهٔ پیچیدهٔ اجتماعی است، هر چند که به ظاهر آسان و قابل درک می‌نماید. خود را «ایرانی» یا «تورانی» دانستن و معرفی کردن، سهل و ممتنع است ولی آیا این امر، از لحاظ تحلیلی و تعلیلی و شناخت حقوق و وظایف و تکالیف مربوط و مترتب و ارزیابی اوضاع و احوال تاریخی و شرایط حاکم کنونی بر این «ایرانیت» یا «تورانیت» ـ آنهم در رابطهٔ با گروههای غیر تورانی و غیر ایرانی ـ به همان سادگی است؟ البته که نیست. تازه، هویت یک ایرانی یا یک تورانی یا هر انسان دیگری، همیشه یک بعد «روانشناختی» دارد و اگر همهٔ ابعاد و وجوه و تجلیات هویت کم و بیش قابل بررسی و تبیین باشد، شناخت دقیق آنچه روانی است، هرگز به آن سهولت نیست. با وجود این، و برای مثال، یک ایرانیِ فارس ملی‌گرا حق دارد که به گذشتهٔ پیش از اسلام خود ـ به هر شکل و اندازه‌ای که آن را باستان و درخشان و جاویدان می‌داند و می‌بیند ـ بنازد، البته به شرطی که به دیگران، در چهارچوب ایران و در خارج آن، نتازد. زیرا که، هیچ گروه انسانی‌ای یافت نمی‌شود که تاریخی نداشته باشد و هیچ تاریخی هم نیست که برای مردم منتسب به آن و معتقد به آن افتخارآمیز نباشد. مقبرهٔ «چنگیزخان»، چنگیزخانی که می‌گفت «یک خدا در آسمان و یک خان بر روی زمین» وجود دارد که این یکی خود اوست، زیارتگاه «صاحبدلان» مغولستان است، گیرم که آن تک‌خال و تک خان زمینی آن همه فجایع مغولانه را در خاورمیانه سبب شده بود که در موارد نه چندان کم، آثار آنها تا امروز باقی است.

ترک تورانی نیز می‌تواند بگوید ـ به شهادت شاهنامه ـ که این او بود که «خون سیاوش» را در شیشه کرد و بعداً" ظاهراً" به عنوان «غلام» از طریق «آل سامان» به خاورمیانهٔ اسلامی راه یافت. اما هم او بود که دو امپراطوری عظیم عثمانی و صفوی را تشکیل داد و به نام تسنن و تشیع بر عرب و عجم حکومت کرد و «سومنات» و «قسطنطنیه» را گشود و اسلام را تا دروازه‌های «وین» پیش برد که مسلمانان بالکان امروزی میراث ششصد سالهٔ کشورگشائی همان آل عثمانند. این کاری بود که نه «خلیفهٔ» عرب و نه «شاهنشاه» مسلمان عجم ـ به هر

دلیلی که باشد ـ قادر به انجام آن بودند؛ اما همیشه امتیازی و افتخاری برای ترکان تورانی است.

عرب هم به نوبهٔ خود می‌تواند بگوید که او خود هم پیش از ظهور اسلام در عربستان به آفرینش فرهنگی و تمدنی ـ که آثارش تا امروز باقی است ـ پرداخت و جاهلیت او به شکلی که نقل کرده‌اند، بی معنی بود؛ و فراتر از همه، هم حضرت محمد (ص) و هم قرآن کریم و هم به طور کلی دین مبین اسلام را در آغوش گرم خود پروراند و آن را به جامعهٔ جهانی عرضه داشت و آثارش را بر «پیشانی» آن گذاشت. اما از پاره‌ای تعصبها و ندانم‌کاریها که بگذریم، عرب خود می‌داند که ضابطهٔ هویت اسلامی مبتنی بر واقعیت را با مقیاس «... ان اکرمکم عند الله اتقاکم» می‌سنجند و هم اینکه مفهوم «کنتم خیر امة اُخرجت للناس» نه تنها شامل هر عرب و همه عرب نمی‌شود، بلکه اساساً" هر «مسلمانی» را هم در بر نمی‌گیرد. این مفهوم هدفش مؤمنان و متقیان و نخبگان اسلامی است ـ از هر قومی که باشند و با هر زبان بومی که تکلم کنند ـ دارد و در فرهنگ تشیع، آنکه به قول شادروان محمد حسین شهریار:

روز از پـی خـدا زده شـمشیر   شب نان به دوش برده مساکین را

امامِ مسجد، دانشمندِ مجلس، شمعِ محفل و «حیدرِ کرّار» آنهاست.

۶

جامعهٔ ایرانی، به حکم اینکه جامعه‌ای باستانی است و جنگها و صلحها و دینها و مذهبها و زبانها و گویشها و ایرانیها و انیرانیها و فرازها و نشیبهای مختلف به خود دیده و پایتختها داشته و از سوی سلسله‌های مختلف نژادی و قومی و شیعی و سنی اداره شده و امروز رنگین‌کمانی از عقاید و گرایشهای سیاسی و برداشتهای دینی گوناگون است، نمی‌تواند از یک بحران هویتی قومی در امان باشد؛ و در امان هم نیست. در واقع، هر چه جامعهٔ انسانی بیشتر تحول یابد و از گروههای متنوع‌تری ترکیب و تألیف گردد، بحران آن شدیدتر می‌شود؛ زیرا تحت شرایط جدیدی قرار می‌گیرد که تطبیق فرد و گروه با آنها، هرگز آسان نیست. در واقع همان شرایط جدید ممکن است محرومیت گروههائی را به نفع

تنعم و رفاه هر چه بیشتر دیگران سبب شود و خود به خود تبعیض و تضادی اجتماعی به وجود می‌آورد که در نهان و نهاد آن بحرانی در تکوین و تکون خواهد بود. شکی نیست که پیشرفت صنعتی و تکنولوژیک، اگر چه پاره‌ای مشکلات را حل می‌کند و پاره‌ای بحرانها را تخفیف می‌دهد، و خود منشاء مشکلات و بحرانهائی از نوع دیگر می‌گردد. قضیهٔ «استفاده» یا «سوءاستفاده» از تکنولوژی «اینترنت» در ایران و همهٔ جامعه‌های اسلامی آگاه و بیدار و مسئول مثال واردی در این زمینه است.

مهم این است که چگونه این بحران را دریابیم و آن را تعریف و تحلیل کنیم و انرژی نهفته در آن را به راهی که مصلحت همگان در پی آن نهفته است، هدایت کنیم. در غیر این صورت، هم آن انرژی از «حیزانتفاع» خواهد افتاد و هم اینکه شمشیر دولبهٔ خود را بر روی ما خواهد کشید. اولین قدمی که در مقابلهٔ با این بحران و استفادهٔ سازنده از آن می‌تواند برداشت، این است که به گروههای مختلف ابوابجمعی ایران باید نه به عنوان یک «ملت» بلکه به عنوان یک «جامعه» نظر انداخت. این جامعه قبل از هر چیز ملی و قومی و باستانی و اسطوره‌ای، مسائل و مشکلات طبقه‌ای دارد. و این طبقه هم دیگر هرگز به معنی و مفهوم محض «اقتصادی» مارکسیستی نیست، زیرا مسائل و امتیازات دیگری در کار است. به همین جهت هم دیرگاهی است که مفاهیم «طبقه» و طبقات، به نفع مفاهیم «گروه» و گروهها ـ که غیر از نیازهای اقتصادی نیز تشنه و گرسنه قدرت سیاسی و منزلت اجتماعی و هویت دینی و قومی‌اند ـ از اهمیت کلاسیک خود افتاده است. کسانی که تنها به آنچه «ملی» است چنگ می‌زنند و آنچه را «امتی» و «طبقه‌ای» و «خلقی» و «مردمی» و «گروهی» و سرانجام «جامعه‌ای» است نادیده می‌گیرند، نه تنها حساسیتهای دیگر گروههای همنوع و هموطن و همدین خود را سبب می‌شوند، بلکه آنها خود کلاه واقع‌گرائی را «گرو بحران» ملی گرائی خود می‌گذارند و در نتیجه از ارائه راه حل برای مشکل باز می‌مانند. شکست ناسیونالیسم مرحوم دکتر محمد مصدق و جبههٔ ملی در مقابل ناسیونالیسم خیلی آریائی رژیم پهلوی و زوال این یکی در برابر انقلاب اسلامی گروههای مختلف ایرانی ـ که عقاید دینی و ملی منطقی و اشتراکی و قومی خود را بیش و کم به وضوح بیان داشته‌اند ـ دلیل افلاس ملی‌گرائی

آنچنانی است. از یاد هم نمی‌بریم و تکرار هم می‌کنیم که مفهوم «ملت» و به تبع آن ناسیونالیسم یک مفهوم جدید وارداتی/صادراتی اروپائی است. اما چنانکه می‌دانیم خود اروپائیها که مزهٔ این طرز تفکر سیاسی را در جنگهای داخلی قرنهای ۱۸ و ۱۹ و دو جنگ بین‌المللی قرن بیستم چشیده و دیده‌اند، دیرگاهی است که به تدریج از آن «ملت» تک‌خالِ به ظاهر یک‌پارچه، به سوی یک «جامعهٔ» اروپائی بزرگ ـ که افقهای گسترده‌ای در حال و آینده به روی آنها بازکرده است و می‌کند و آنها را از بلایای جنگهای داخلی و قاره‌ای و بین‌المللی در امان نگه می‌دارد ـ روی آورده‌اند. این عبرت و تجربه‌ای است که آنها خود از تاریخ تلخ قرون اخیر خویش گرفته‌اند و همان هم به آسانی و ارزانی در اختیار خاورمیانهٔ اسلامی است.

جهان سر به سر حکمت و عبرت است
چرا قسمت ما همه غفلت است؟

۷

خواه معنی و مفهوم «جامعهٔ» شامل و جامع و غیرمانع را در تحلیل امور و مسائل مورد نظر در ایران مد نظر قرار دهیم، یا اینکه به همین مفهوم «ملت» ـ که از مردمک چشم هم تنگتر است و بیان کنندهٔ حقایق جامعه شناختی همهٔ گروههای چمباتمه زده و ساردین گشته در آن نیست ـ اکتفا کنیم، باید به هرحال واقف باشیم که هویت «گروهی» و «قومی» و «ملی» و «جامعه»‌ای ما هرگز ثابت نیست، بلکه همیشه در حال «شدن» یا «صیرورت» است. به عبارت دیگر، هویت ما بالطبع و به دنبال متغیرهای مؤثر بر آن و شرایط دگرگون و واژگون پیرامون، «دینامیک» و پویاست. اگر هم غیر از این باشد یا پیش آید، ما خود به مرگ هویتی تدریجی دچار گشته‌ایم، زیرا «در جا زدن» حتی اگر جنبهٔ «مشق نظامی» یا تمرین ورزشی و رژهای دبستانی را داشته باشد، اگر به درازا بکشد، دیر یا زود، به فنا می‌کشد. در عین حال، قول به این پویائی و بحران عیان یا نهان هویتی، نباید این شبهه را هم به وجود آورد که چون ما مرتب در حال تغییر و تبدیل و تبدل و حالی به حالی شدن و خلاصه در معرض «دگردیسی» واقع

بودن هستیم، دیگر اینهمه صحبت از هویت و انطباق آن با ذات کردن از بهر چیست؟ در اینجا می‌توان چند مثال آورد و نشان داد که پدیده‌ها را در عین پویائی مداوم، هویت و ماهیت منطبق با ذات هست. «جیوه» فرّار و بیقرار است ولی همچنان جیوه است حتی اگر آن را «زیبق» هم بخوانیم! آب از سرچشمه می‌خیزد و راه دور و دراز و ناهمواری را طی می‌کند و از سنگلاخها می‌گذرد ولی همچنان آب روان است تا به دریا بریزد و باز هم آب است، گیرم که «با نمک» است. و همین طور هم خواه دریا متلاطم باشد یا چون آن اقیانوس کبیر، «آرام» باشد، باز خود دریاست و موجی در دل آن نهفته است که دیر یا زود به ساحل خواهد زد تا از آن بلا فاصله کناره گیرد. درست است که پدیده‌های اجتماعی پیچیده‌تر از پدیده‌های طبیعی‌اند ولی به حکم اینکه همهٔ آنها «وجود» دارند و این وجود محسوس و ملموس است، پس آنها خود در معرض تغییرند و هویت آنها به همان مناسبت و نسبت دگرگون می‌گردد، اما از بین نمی‌رود. زوال هویت، زوال واقعیت یا «مسندالیه» آن است، و اگر این یکی نابود است، صحبت از آن یکی نیز معدوم خواهد بود.

ما زمانی می‌توانیم به درک صحیحی از ثبات و تغییر و آرامش و طوفان و طمأنینه و بحران مرتبط به خود نائل آییم که موضع گروهی و اجتماعی خود را در ابعاد زمان و مکان یا در فرآیند تاریخ و پهنهٔ جغرافیا بدانیم. علاوه بر این، این شناخت هرگز هم بدون در نظرگرفتن تکاپوها و تلاشهای توقف‌ناپذیر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و دینی، کامل نخواهد بود. فراتر از این، شناخت محض هم اگر کافی و کامل باشد، همیشه ناقص خواهد بود، اگر درکنار آن تصور صحیحی از دیگران نداشته باشیم و آنها را به اصطلاح «کأن لم یکن» بپنداریم، در غیر این صورت ـ یعنی اگر نتوانیم به این وقوف و خودآگاهی سازنده برسیم ـ خود را دچار سردرگمی کرده‌ایم و از مفاهیمی چون «رسد آدمی به جائی که به جز خدا نبیند»، دور شده‌ایم. هویت، بر آگاهی و خودآگاهی استوار است و این خود وظیفهٔ خود ماست که در حد امکان از «خود» آگاه شویم و در هویت منطبق با ذات خود ـ در رابطهٔ با دیگران، که بدون وجود آنان، ما خود عدمیم ـ سر در آوریم. به گفتهٔ یک متفکر غربی، «ما همان زمان که دیگر کاری از دستمان ساخته نیست، مرده‌ایم.» اما، ما هم می‌دانیم که مرگ برای سازندگان تاریخ، سرآغاز یک

زندگی تاریخی است. در عین‌حال، هرکسی هم قصه‌پرداز جامعه و تاریخ‌ساز آن نیست.

۸

بحران هویّت قومی، خواه ناخواه، دگرگونی خواسته و نخواستهٔ اجتماعی را سبب می‌شود. این بحران خود نوعی انقلاب آرام درونی و شراره‌ای زیر خاکستر است. اگر این «انقلاب» خوب زیر مطالعه در آید و «اداره» شود و «بسیج» گردد و از هرنوع تحجر و تعصب فکری دور بماند، سکوی پرتابی به سوی یک مرحلهٔ ترقی و تعالی برتری خواهد بود. در غیر این صورت، همان شراره، جرقه و شعله و سرانجام آتشی خواهد شد که خشک و تر را یکجا خواهد سوخت. این همان آتش است که رژیم شاه را درکام خود فرو برد. اگر شاه خودکامه، اینهمه از خود، بیگانه نمی‌شد و به خواستها و نیازهای مشروع گروههای مختلف جامعهٔ ایرانی وقع می‌گذاشت، شاید می‌توانست تا امروز هم بر اریکهٔ سلطنت مشروطه یا مشروعه یا هردو باقی بماند؛ و البته همان به که نماند و در همان گوری ـ که گویا قبلاً پدر وی را در خود جا داده بود ـ در مصر، البته نه مصرِ «ناصر»، بلکه مصرِ «سادات»، آن خلیفهٔ ناخلف، برای ابد لمید. در واقع یکی از ریشه‌های اساسی بحران جامعهٔ اسلامی ایرانی را باید در تضاد فکری «آریامهری» جستجو کرد. با اینکه نگارنده قطعاً به مفهومِ «الناس علی دین ملوکهم» اعتقادی ندارد، زیرا قرآن مجید می‌گوید که: «ان الملوک اذا دخلوا قریة افسدوها...»، ولی به خاطر تحلیل یک نکتهٔ همان را موقتاً مد نظر قرار می‌دهیم. بدین معنی، شاهی که در کتاب «مأموریت برای وطنش» تأکید می‌کند که فرهنگ او اسلامی نیست و بیشتر با «غرب» در تب و تاب است تا فرهنگ شرقی سامی، چند سال بعد در کتاب «انقلاب سفید»ش احلام و اوهام دیگری را نقل می‌کند. بدین ترتیب او می‌گوید هم اینکه امام علی (ع) به خوابش آمد و او را از بیماری مبتلا به شفا داد؛ و هم اینکه زمانی در روز روشن در حوالی کاخ شمیران (کاخ سفید! سعد آباد؟) حضرت صاحب الزمان (عج) را عیان دید؛ و هم اینکه وقتی که در راه زیارت امامزاده داود (شمیران)، در آن مسیر کوهستانی از اسب سقوط کرد، در حالی که

اغما بر او مستولی شده بود، حضرت عباس را دید که او را به دو دست دعا نگه داشت و حتی خراشی هم به بدنش نرسید! (این را هم بگوئیم که مجله فکاهی «توفیق» از این یکی، به نظر من، بهترین «کاریکاتور» خود را ساخت و برای مدت طولانی هم «توقیف» شد؛ زیرا که آن «کاریکاتور» نشان می‌داد که امام عباس که دو دستش را قطع کرده بودند و با چماق آهنین بر فرقش کوبیده بودند، چگونه می‌توانست شاهزادهٔ از اسب افتاده را در هوا بگیرد و با تن درست و سالم به مردم ایران هدیه کند!) غرض این است، شاه و کسانی از سلطنت طلبانش و دیگر نژادپرستهای ضد اسلام که همچنان به نیابت او «پاسخ به تاریخ» می‌دهند واز «آریائیت» روایت (۲۵۰۰) سال سلطنت می‌کنند، و «دروازه‌های تمدن بزرگ» را به وضوح، با چشم آب مرواریدی خود، می‌بینند، سوراخ دعا را گم کرده‌اند و در بحران فکری و هویتی خود همچنان درگیر مانده‌اند.

تنها به «عرب» یا «عجم» یا «ترک» نازیدن و سرود «ای ایران، ای مرز پرگهر» یا «بلاد العرب اوطانی» خواندن و «آتاترک» (که حالا هم بعضی او را «یهودی الاصل» دانسته‌اند) پرستی کردن ـ آن هم در جهت دوری از اسلام و نزدیکی محض به غرب ـ و از بام تا شام از «حکومت پرولتاریا» سخن به میان آوردن و به «بورژوازی» و «سرمایه‌داری» تیر بلا در هوا شلیک کردن و از اسلام تنها مظاهر آن را «وجههٔ همت» خود قرار دادن، بحران جامعهٔ اسلامی و سر و سامان دادن به آن را ـ در هر کجا که باشد ـ درمان نخواهد کرد. نخبگان سیاسی جامعه نباید در راه پیوستن به ارزشهائی و پیاده کردن آنها، ارزشهای دیگر را نادیده بگیرند و به طور تک‌بعدی با مسائل جامعهٔ خود روبه‌رو شوند. در یک جامعهٔ نوین اسلامی، تألیف و هماهنگی مناسب و برنامه‌ریزی شده بین دین و سوسیالیسم غیر«ماتریالیستی» و ناسیونالیسم غیر«شوونیستی» هم ممکن و هم سودمند است.

۹

اکنون، بیش از ۲۱ سال است که زمام امور و افسار کار و بار مسلمانان و

غیرمسلمانان جامعهٔ ایرانی بر «ذمهٔ» جمهوری اسلامی ایران افتاده است. این جمهوری هم، پدیدهٔ یک انقلاب اصیل و مستقل و تمام عیار توده‌ای و اجتماعی است که به حق دنیا را غافلگیر کرد و آن را تکان داد. از لحاظ سیاست خارجی، این جمهوری یکی از مستقل‌ترین رژیمهای اسلامی است. عدم شناسائی رژیم صهیونیستی اسرائیل خود یکی از شاخصهای این استقلال است که البته جمهوری مزبور بهای آن را هم می‌پردازد. همه می‌دانند که فشارهای اقتصادی آمریکا بر ایران به خاطر «گروگانگیری» یا امر دیگری نیست، بلکه به سبب همان به رسمیت نشناختن اسرائیل و حمایت از شیعیان جنوب لبنان است که قسمتی از وطن لبنانی آنها در اشغال همان اسرائیل است. گردانندگان سیاست خارجی آمریکا حتی به خاطر منافع ملی آمریکا، حاضر به بهبود روابط خود با ایران نیستند، زیراکه اغلب آنها ـ چه جمهوریخواه و چه دموکرات ـ زیر نفوذ صهیونیستها هستند یا متحد آنانند.

به هر حال، انقلاب اسلامی ایران، روح تازه‌ای به حیات اسلام «سیاسی» دمیده است. دیرگاهی هم بود که ناسیونالیسم و کمونیسم ایدئولوژیک دولتهای نوین قرن بیستمی، گلوی این اسلام را خفه کرده و تا آنجائی که برای آنها ممکن بود آن را عملاً زندانی محراب مسجد ساخته‌اند. اما امروزه هم کمونیسم پیاده شده در «مسکو» از سکوی هفتاد سالهٔ خود سقوط کرده و از حرکت بازمانده است؛ و هم ناسیونالیسم تک بعدی ـ که غالباً تنها به «مفاخر نیاکان باستانی» می‌نازد و برنامه‌ای برای ادارهٔ امور همه جانبهٔ جامعه ندارد ـ از نفس افتاده است. از کاپیتالیسم هم بگوئیم که اگر چه از لحاظ پیشرفت صنعتی و تکنولوژی و علمی پیشگام است ولی فساد اخلاقی و بی‌عدالتی سرسام‌آور اقتصادی حاکم بر جامعهٔ غربی‌اش، مخصوصاً در ایالات متحدهٔ آمریکا که «هیمالایا»ی آن باشد، شهرهٔ آفاق است.

دیرگاهی است هم که توده‌های مختلف مردمان جامعهٔ اسلامی ایرانی به انتظار برکات و خیرات و مبرات انقلاب اسلامی ایران و رژیم سیاسی مجری ایده‌آلها و برنامه‌های آن، یعنی جمهوری اسلامی ایران، نشسته‌اند. پس، به مقتضای ضرورت و مصلحت و بر مبنای «امرکم بینکم شورا»، شورای قرآنی، به عنوان اظهار نظر و نه دخل و تصرف و انتقاد درکار نخبگان سیاسی صاحبنظر،

باید «کلمهٔ حقی» گفت و آن این است که: شایسته است در چهارچوب «قانون اساسی»، هم آزادیهای فردی و گروهی و قومی «حساب شده» را ـ البته نه در هیئت آزادیهای بی بند و بار فردی غربی که غالباً شاهد ابتذال و وبال آن هستیم ـ به قاطبهٔ آن توده‌ها ارزانی دارند و هم اینکه اقتصاد کشور و بیت‌المال مسلمین را با عدل و انصاف و حزم و جزم در شیوهٔ داوریهای امام علی علیه‌السلام، رتق و فتق نمایند. شاید که خیلی دیر خواهد شد که دیرتر از این، نوشداروئی برای درمان مسائل و مشکلات تاریخی مبتلا به جامعهٔ اسلامی ایرانی، به آن تجویز نمایند. یعنی که اگر هم داروئی و اکسیری چنان دیر، پس از «قتل» (و نه مرگ) «سهراب»، آن نوجوان فرزند جوانمرد باگذشت بی گناه، به دست «رستم دستان»، آن پدر پیرِ خرفت عقده‌ای بی گذشت بزهکار، به دست آید و تجویز شود، شاید که آنهم در آن دم به کار نیاید؛ زیرا که خدای ناکرده در آن گاه، کار کشور از کار گذشته، شیرازهٔ امت از هم گسسته، و همبستگی اجتماعی هم از بین رفته است و هرج ومرج بر آرامش و استقرار مستولی گشته است... و البته که این خود همان است که دشمنان بس فراوان اسلام و ایران مشتاقانه در کمین آنند.

کسانی هم چون من ـ که «از دور بوسه بر رخ مهتاب می‌زنند»، و از نزدیک دستی برآتش ندارند و فقط، هرچند با ایمان دینی و اخلاص میهنی، در اتاقهای دربسته «نشخوار روشنفکری» می‌کنند و «ادای جامعه‌شناسانه» در می‌آورند ـ که نمونهٔ آن را خوانده‌اید ـ و تازه هم برآنند که «رد شمس» کرده‌اند و هم «شق القمر» که از دماغ فیلِ «علمِ لَدُنی» افتاده‌اند، دیگر چیزی در چنته نخواهند داشت، که به حکم تعهد به دین اسلامی و جامعه و وطن ایرانی خود بگویند، جز اینکه به حدود سال ۱۲۸ هجری برگردند و این گفتهٔ «نصر بن سیّار» را، با تحریفی «قومی!»، تکرار کنند و بگویند: «علی الاسلام و العجم‌السلام»!

فارسی

آدمیت، فریدون. **اندیشه‌های طالبوف تبریزی**. تهران، دماوند، ۱۳۶۳.

آدمیت، فریدون. **اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی**. تهران، پیام، ۱۳۵۷.

آل احمد، جلال. **در خدمت و خیانت روشنفکران** (۲ جلد). تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

ابن عبری، غریغوریس بن هارون. **تاریخ مختصر الدول**. ترجمهٔ محمد علی تاج‌پور و حشمت الله ریاضی. تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.

ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد. **الآثار الباقیه**. ترجمهٔ اکبر دانا سرشت. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

احتشامی، مرتضی. **ایران در زمان هخامنشیان**. تهران، جیبی، ۱۳۵۵.

احمدی، حمید. **قومیّت و قومیّت‌گرائی در ایران؛ از افسانه تا واقعیّت**. تهران، نی، ۱۳۷۸.

اخوان ثالث، مهدی. **ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم (مجموعهٔ شعر)**. تهران، مروارید، ۱۳۷۰.

ارشاد، فرهنگ. **مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند**. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵.

اسفندیار کاتب، محمد بهاء الدین بن حسن. **تاریخ طبرستان، از ابتدای بنیاد طبرستان تا استیلای آل زیار**. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶.

اسلامی ندوشن، محمد علی. **فرهنگ و شبه فرهنگ**. تهران، توس، ۱۳۵۴.

اسلامی ندوشن، محمد علی. «ایرانی کیست؟ ایران و ایرانیان در گذرگاه تاریخ (گفت و شنود با دکتر...).» **ایران فردا**، سال اول، شمارهٔ پنجم (بهمن و اسفند ۱۳۷۱) صص ۴۲-۴۵.

اصیل، حجت. **آرمانشهر در اندیشهٔ ایرانی**. تهران، نی، ۱۳۷۱.

اعتماد السلطنه، محمد حسن بن علی. **مرآت البلاد**. به‌کوشش پرتو نوری علاء؛ محمد علی سپانلو. تهران، اسفار، ۱۳۶۲.

ایران‌نامه (فصلنامهٔ چاپ آمریکا). سال ۱۲، شمارهٔ ۳، تابستان ۱۳۷۳، (ویژهٔ هویت ایرانی).

براهنی، رضا. **تاریخ مذکر؛ فرهنگ حاکم و فرهنگ محکوم**. تهران، آذر، ۱۳۶۳.

پارسا بناب، یونس. **مسئله ملّی و هویّت ملیّتها در ایران**. واشنگتن، ناشر؟، ۱۳۶۹.

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ. **اسلام در ایران؛ از هجرت تا پایان قرن نهم هجری**. ترجمهٔ کریم کشاورز. تهران، پیام، ۱۳۶۲.

پیرنیا، حسین؛ عباس اقبال. **تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه**. تهران، خیام، ۱۳۷۵.

پیگولوسکایا، ن. و. و دیگران. **تاریخ ایران، از دوران باستان تا پایان سدهٔ هجدهم** (۲ جلد). ترجمه کریم کشاورز. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۶ و ۱۳۴۹.

توکلی، احمد. «لزوم بازنویسی تاریخ باستان ایران»، **هفته‌نامه ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۲، ۹ و ۱۶ خرداد ۱۳۷۶.

جلائی‌پور، حمید رضا. «محافظه کاران ایران: بحران هویّت»، **هفته‌نامه ایران تایمز** (واشنگتن). شمارهٔ مورخ ۲۰ فروردین ۱۳۷۸، ص ۹-۱۲.

جمال‌زاده، محمد علی. **خلقیات ما ایرانیان**. فلوریدا، کانون معرفت، ۱۹۸۵.

حافظ، شمس‌الدین محمد. **دیوان حافظ**. تصحیح پژمان بختیاری. تهران، ابن سینا، ۱۳۴۵.

حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع. **تاریخ نهضتهای ملی ایران؛ از سوک یعقوب لیث تا سقوط عباسیان**. تهران، آفتاب حقیقت، ۱۳۶۳.

حکیمی، محمد رضا. **تفسیر آفتاب**. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.

حکیمیان، ابوالفتوح. **علویانِ طبرستان؛ تحقیق در احوال آثار و عقاید فرقهٔ زیدیه ایران**. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

حیدریان، محسن. «فرهنگ ایران، نگاهی از درون»، **هفته‌نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۲۳ مرداد ـ ۲۴ مهر ۱۳۷۷.

خرم، مسعود (تنظیم و گردآوری). **هویت**. تهران، حیان، ۱۳۷۶.

داوری اردکانی، رضا. **ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال**. اصفهان، پرسش، ۱۳۶۴.

خوشرو، غلامعلی. **شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون**. تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲.

دهخدا، علی اکبر. **امثال و حکم** (۴ جلد). تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

رجبی، پرویز. **کریم خان زند و زمان او**. تهران، ندا، ۱۳۷۶.

رضاقلی، علی. **جامعه‌شناسی نخبه کشی؛ تحلیل جامعه‌شناختی برخی از ریشه‌های تاریخی استبداد و عقب ماندگی در ایران**. تهران، نی، ۱۳۷۷.

رضایی، بیژن. «افسانه و واقعیت ملت ایران»، **آرش**، شماره ۳۲، (۱۳۷۲) صص ۲۱-۱۶.

رواسانی، شاپور. **جامعهٔ بزرگ شرق**. تهران، شمع، ۱۳۷۰.

زرین کوب، عبدالحسین. **تاریخ ایران بعد از اسلام**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

زرین کوب، عبدالحسین. **دو قرن سکوت؛ سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در قرن اول اسلام از حملهٔ عرب تا ظهور دولت طاهریان**. تهران، صفیعلیشاه، ۱۳۴۴.

ستاری، جلال. **سیمای زن در فرهنگ ایران**. تهران، سعدی، ۱۳۷۳.

سجادی، ضیاء الدین؛ طلعت بصاری. **دُرِ دَری**. تهران، آرمان، ۱۳۵۶.

سعدی، مصلح بن عبدالله. **کلیات سعدی**. به اهتمام محمد علی فروغی. تهران، امیر کبیر،

۱۳۶۲.

سرور، ؟. «زنان ایران و جامعهٔ مرد سالار»، **هفته‌نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شمارهٔ مورخ ۲۴ اسفند ۱۳۷۵. ص ۹ - ۱۱.

سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق. **مطلع السعدین و مجمع البحرین**. به اهتمام عبدالحسین نوائی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

سومر، فاروق. **قراقوینلوها**. ترجمه وهاب ولی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

شاملو، احمد. **نگرانیهای من** (متن سخنرانی در هشتمین کنفرانس مرکز پژوهش و تحلیل مسائل ایران). نیوجرسی، نشر همان مرکز، ۱۹۹۰.

شهیدیان، حامد. «فمینیسم اسلامی و جنبش زنان ایران»، **ایران‌نامه**، سال ۱۶، شمارهٔ ۴ (پائیز ۱۳۷۷)، ص ۶۳۹ ـ ۶۱۱.

صدر، ضیاء. **کثرت قومی و هویّت ملی ایرانیان**. تهران، اندیشهٔ نو، ۱۳۷۷.

صدیق، عیسی. **دورهٔ مختصر تاریخ فرهنگ ایران**. تهران، طبع کتاب، ۱۳۳۶.

صدیقی، غلامحسین. **جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری**. تهران، پاژنگ، ۱۳۷۲.

صفا، ذبیح الله. **حماسه‌سرایی در ایران**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.

طالبی، اشکبوس. «ویژگیهای فرهنگی و اجتماعی ایل قشقائی»، **هفته‌نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۲۲ دی ـ ۱۸ اسفند ۱۳۷۴.

طبرستانی، سیروس. «زن ستیزی در فرهنگ ایران». **هفته‌نامه ایران تایمز** (واشنگتن) شماره‌های ۴۴ - ۵۲ (دی ۱۳۷۴-).

عباسی، حسن. **تاریخ آریائی و هویّت ملّی** (متن دو سخنرانی). پاریس، همبستگی ملّی ایران (هما)، ۷۰۱۸ آریائی.

عمید زنجانی، عباسعلی. **حقوق اقلیتها براساس قانون قرارداد ذمه**. تهران، ۱۳۷۰.

غفاری، اصلان. **پذیرش اسلام در ایران**. دالاس، ناشر؟ ۱۹۹۰.

فراستی، علی. «جریانات سیاسی و روشنفکران ایران»، **هفته‌نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۲۵ اسفند ۱۳۷۴ ـ ۲۴ فروردین ۱۳۷۵.

فردوسی، ابوالقاسم. **شاهنامه** (۴ جلد). تصحیح ژول مول، مترجم دیباچه جهانگیر افکاری. تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

فریور، حسین. **تاریخ ادبیات ایران و تاریخ شعرا**. تهران، شرکت سهامی کتاب، ۱۳۳۷.

قزوینی، محمد. **بیست مقاله**. به تصحیح عباس اقبال و ابراهیم پور داود (۲ جلد). تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.

کتبی، محمود. **تاریخ آل مظفر**. به اهتمام و تحشیهٔ دکتر عبدالحسین نوایی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

کریستنسن، آرثور. **وضع ملت و دولت و دربار در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان**. ترجمه و تحریر مجتبی مینوی. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

کریم‌نیا، مسعود. «هویت و ملی گرایی در شناخت جامعه مدنی»، **هفته‌نامه ایران تایمز**

(واشنگتن). شماره‌های مورخ ۶ تیر - ۲ آبان ۱۳۷۶.

کریمیا، مسعود. «زیربنای هویّت تاریخی و ملّی ایرانیان». **هفته‌نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۱۳ تیر ـ ۲ آبان ۱۳۷۷.

کسروی، احمد. **شهریاران گمنام**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.

کشاورز (فرخنده)، ناهید. «جهان به سوی مدنیّت و روشنگری و در هم شکستن مردسالاری». **هفته‌نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۲۳ و ۳۰ بهمن ۱۳۷۷.

لوکونین، ولادیمیر گریگوریچ. **تمدن ایران ساسانی**. ترجمهٔ عنایت الله رضا. تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.

محمودی بختیاری، علیقلی. **کمینگاه دشمن و دیباچه‌ای بر طرح آموزش و زبان و فرهنگ ایران**. تهران، شرکت افست، ۱۳۵۷.

مسکوب، شاهرخ. **هویت ایرانی و زبان فارسی**. تهران، باغ آینه، ۱۳۷۳.

مسکوب، شاهرخ. **ملیت و زبان**. پاریس، خاوران، ۱۳۶۸.

مطهری، مرتضی. **نظام و حقوق زن در اسلام**. قم، صدرا، ۱۳۵۷.

مطهری، مرتضی. **خدمات متقابل اسلام و ایران** (۲ جلد). قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹.

مستوفی، حمدالله. **تاریخ گزیده**. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.

مستوفی، حمدالله. **نزهة القلوب**. به اهتمام و تصحیح گای لسترنج. تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.

مشیزی بردسیری، میرمحمد سعید بن علی. **تذکرهٔ صفویه**. تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران، علم، ۱۳۶۹.

مغیثی، هایده. «گرایشهای ایرانی غرب». **هفته نامهٔ ایران تایمز** (واشنگتن). شماره‌های مورخ ۹ آبان ـ ۲۶ دی ۱۳۷۶.

منوچهری، محمد علی. **ملت و ملیت**. تهران، معارف، ۱۳۷۳.

میرزا آقا خان کرمانی، عبدالحسین. **نامه‌های تبعید**. به کوشش هما ناطق و محمد فیروز. افق، ۱۳۶۸.

میرزا آقا خان کرمانی، عبدالحسین. **هفتاد و دو ملت**. با مقدمه و تعلیقات محمد جواد مشکور. تهران، عطائی، ۱۳۶۲.

ناث، ر.؛ گلدتسیهر، ا. **اسلام در ایران؛ شعوبیه**. ترجمه و تحقیق محمود رضا افتخارزاده. تهران، نشر میراثهای تاریخی اسلام در ایران، ۱۳۷۱.

نشأت، صادق. **تاریخی سیاسی خلیج فارس**. تهران، کانون کتاب، ۱۳۴۴.

نظام‌الملک، حسن بن علی. **سیرالملوک (سیاست نامه)**. به‌اهتمام هیوبرت دارک. تهران، علمی و فرهنگی، .

نفیسی، سعید. **تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران**. (۲ جلد). تهران، بنیاد، ۱۳۶۸.

نیکی، حسن. «دموکراسی و فرهنگ ایرانی». **هفته‌نامهٔ ایران تایمز (واشنگتن)**. شماره‌های مورخ ۱۶، ۲۳ و ۳۰ خرداد ۱۳۷۶ (به نقل از نشریهٔ **پویش**).

وزیری کرمانی، احمد علی. **تاریخ کرمان**. تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی (۲ جلد

در یک مجلد). تهران، علمی، ۱۳۷۰.

هینتس، والتر. **تشکیل دولت ملی در ایران؛ حکومت آق قوینلو و ظهور دولت صفوی**. ترجمه کیکاوس جهانداری. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.

عربی

آل کاشف الغطاء، محمد الحسین. **اصل الشیعه و اصولها**. تقدیم مرتضی العسکری. بیروت، الاعلمی، ۱۹۷۷.

ابن خلدون، عبدالرحمن. **المقدمه**. بیروت، دار القلم، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

ابو حیان التوحیدی، علی بن محمد. **الصداقه و الصدیق**. تحقیق و تعلیق ابراهیم الکیلانی. بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۹۹۶.

ابو فراس الحمدانی، حارث بن سعید. **دیوان ابی فراس**. روایة ابی عبدالله الحسین بن خالویه. قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۲.

باقادر، ابوبکر احمد و آخرون. **دراسة اساسیة عن حمایة البیئة فی الاسلام**. الریاض، الاتحاد الدولی لصون الطبیعة و الموارد الطبیعیة، ۱۹۸۳.

البستانی، محمود. **الاسلام و علم الاجتماع**. بیروت، مجمع البحوث الاسلامیه للدراسات و النشر، ۱۹۹۴.

الجاحظ، ابن عثمان عمرو بن بحر. **الرسائل**. تحقیق و شرح عبد السلام محمد هارون. الجزء الاول: «الحنین الی الاوطان». القاهره، مکتبة الخانجی، ۱۹۶۴.

جاسم، عزیز السید. **الاغتراب فی حیاة و شعر الشریف الرضی**. بیروت، دار الاندلس، ۱۹۸۶.

جبری، شفیق. **العناصر النفسیة فی سیاسة العرب**. بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۷.

جمال عبدالناصر. **فلسفة الثورة**. القاهره، الناشر؟ ۱۹۵۲.

الجندی، انور. **الاسلام و الثقافه العربیة فی مواجهة تحدیات الاستعمار و شبهات التغریب**. عابدین، مطبعة الرسالة، بدون تاریخ.

الحداد، محمد یحیی. **تاریخ الیمن السیاسی**. صنعاء، دار الهناء للطباعة، ۱۹۷۶.

حزب الدعوة الاسلامیة. **ثقافة الدعوة الاسلامیة**. (جزءان). حزب الدعوة الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.

خلیل، یاسین. **الادیولوجیة العربیة**. بغداد، وزارة الثقافة و الارشاد، ۱۹۶۶.

سوسه، احمد. **حضارة العرب و مراحل تطورها عبر العصور**. بغداد، وزارة الاعلام، ۱۹۷۹.

الشهابی، ابراهیم. **الشخصیة العربیة**. دمشق، دارالفتح، ۱۹۸۱.

الصدر، محمد باقر. **نشأة الشیعه و التشیع**. تحقیق و تعلیق عبد الجبار شرارة. الغدیر، ۱۹۹۵.

عبدالباقی، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**. القاهرة، دارالحدیث، ۱۹۸۸.

العطیه، جلیل. «فلسفة علی الوردی الاجتماعیه» (حلقتین)، **الشرق الاوسط**. العدد ۶۱۲۲ (السبت ۱۹۹۵/۹/۲) ص ۱۹؛ و العدد ۶۱۲۳ (الاحد ۱۹۹۵/۹/۳) ص ۱۹.

العلوی، حسن. **الشیعة و الدولة القومیة فی العراق (۱۹۱۴-۱۹۹۰)**. لندن، دار الوزراء، ۱۹۹۰.

علی ابن ابی طالب. **الدیوان**. جمعه و ضبطه و شرحه نعیم زرزوز. بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

علی ابن ابی طالب. **نهج البلاغه**. شرح محمد عبده. بیروت، دارالمعرفه، ؟.

کحاله، عمر رضا. **العرب، من هُم... و ما قیل عنهُم**. بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۹۸۳.

الکرخی البغدادی، محمدبن سهل بن المرزبان. **الحنین الی الاوطان**. تحقیق جلیل العطیة. بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۷.

المستنبی، احمد بن الحسین. **الدیوان**. شرح و هوامش مصطفی سبیتی. بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۶.

مجهول المؤلف. **السیاسة و الحیلة عند العرب**. تحقیق رینه خوام. لندن، دار الساقی، ۱۹۸۸.

مرکز دراسات الوحدة العربیة. **المرأة و دورها فی حرکة الوحدة العربیة (بحوث و مناقشات...)**. بیروت، ۱۹۸۲.

مروه، حسین. **تراثنا... کیف نعرفه**. بیروت، مؤسسة الابحاث العربیه، ۱۹۸۵.

مروه، علی. **التشیع بین جبل عامل و ایران**. لندن، ریاض الریس للکتب و النشر، ۱۹۸۷.

المصری، حسین مجیب. **صلاة بین‌العرب و الفرس و الترک: دراسة تاریخیة ادبیة**. القاهره، مکتبة الانجلو المصریة، ۱۹۶۹.

مکی، عباس. **المجال النفس - اجتماعی العربی**. بیروت، معهد الانماء العربی، ۱۹۹۱.

نصیف، جاسم عبد الکریم. **الوحدة العربیة فی سیاسة الرسول (ص)**. بغداد، وزارة الاعلام، ۱۹۷۹.

الوردی، علی. **الطبیعة البشریة**. تقدیم سعد البزار. عمان، الاهلیة للنشر و التوزیع، ۱۹۹۶.

انگلیسی

Aghajanian, Akbar, " Ethnic Inequality in Iran: An Overview," ***Internatinal Journal of Middle East Studies***, vol. 15 (May 1983): 211-224.

Algar, Hamid. ***Mirza Malkum Khan. A Study in the History of Iranian Modernism.*** Los Angeles, University of California Press, 1973

Aliyev, S. M. " The Problem of Nationalities in Iran," ***Central Asian Review***. Vol 14, no. 1. (1966): 62-70.

Anderson, Benedict. ***Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism***, London, Verso, 1991.

Antonius, George. ***The Arab Awakening***. New York, Caricorn Books, 1965.

Azimi. Fakherdin. ***Iran, the Crisis of Democracy***. New York, St Martins Press, 1989.

Backer, Howard & Harry E. Barnes. ***Social Thought from Lore to Science***.

Washington, Haven Press, 1952.

Bayat-Phillipp, Mangol." Mirza Agha Khan Kirmani, A Nineteenth Century Persian Natinalist," ***Middle Eastern Studies***, vol. 10. no. 1 (1974): 36 -59.

-----------," Phoenix Too Frequent, The Concept of Historical Continuity in Iranian Thought," ***Asian and African Studies***. vol. 12, no. 2 (1978): 203-220.

Bausani, Alessandro. ***The Persians, from the Earliest Days to the Twentieth Century***. Trans. by J. B. Donne. London, Elek Books, 1971.

Baraheni, Reza. ***The Crowned Cannibals: Writings on Oppression in Iran***. NewYork, Vintage Books, 1977.

Beeman, William O. ***Language, Status, and Power in Iran***. Bloomington, Indiana University Press, 1986.

--------------. 1976. "What is (Iranian) National Character? A Sociolinguistic Approach," in ***Iranian Studies***, Vol. (Winter 1976): 22-48.

Beinin, Joel; Joe Stork. ***Political Islam***. Berkeley, University of California Press, 1997.

Bill, James. ***The Politics of Iarn: Groups, Classes, and Modernization***. Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1972.

Bowersock, G. W. ***Roman Arabia***. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Berque, Jacques. ***Cultural Expression in Arab Society Today***. Translated by Robert W. Stookey. Austin & London, University of Texas Press, 1978.

Boroujerdi, Mehrzad. ***Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism***. Syracuse, University of Syracuse Press, 1996.

Boyle, J. A. (ed). ***The Cambridge History of Iran: The Saliuq and Mongol Periods***, Vol. 1. New York, Cambridge University Press, 1968.

Browne, Edward G. ***A Literary History of Persia. Vol. l, From the Earliest Times to Firdawsi***. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

--------------. ***A Literary History of Persia. Vol. ll, From Firdawsi to Sadi***. Cambridge: cambrigde University Press, 1928.

--------------. ***A Literay History of Persia. Vol. lll, The Tatar Dominion (1265 - 1502)***. Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

--------------. ***The Persian Revolution of 1905-1909***. London: Frank Cass & Co., LTD, 1966.

Cashmore, Ellis. ***Dictionary of Race and Ethnic Relations***, 4th Ed. London & New York: Routledge, 1996.

Constitutional Assembly. ***Constitution of Republic of South Africa***, as adopted by

the Constitutional Assembly on, May, 1996 and as amended on 11 October 1996.

Cottam, Richard W. ***Nationalism in Iran***, Pittisburg, University of Pittisburg Press, 1978.

Curzon, George N. ***Persia and the Persian Question***. Vol. II. London, Frank Cass, 1966.

Field, Henry. ***Contributions to the Anthropology of Iran***. Chicago, Field Museum of Natural History, 1939.

Erikson, Erik H. "Identity, Psychological" in David L. Sills (ed)***International Encyclopedia of the Social Sciences***, vol. 7, pp. 61-65. New York, Macmillan & the Free Press, 1968.

Esposito, John L.; John O. Voll. ***Islam and Democracy***. New York & Oxford, Oxford University Press, 1996.

Farsi, Hani A., (ed). ***Arab Nationalism and the Future of the Arab World***. Belmont, Massachusetts, Association of Arab-American University Graduates, 1987.

Federal Constitution of the Swiss Confederation of 29 May 1874. (Unofficial English Translation), updated, March 1997.

Fernea, Elizabeth Warnock (ed). ***Women and the Family in the Middle East***. Austin, University of Texas Press, 1985.

Fisher, W. B. (ed). ***The Cambridge History of Iran, The Land of Iran***. Vol. I. New York: Cambridge University Press, 1968.

Frye, Richard N. ***The History of Ancient Iran***. Munchen, C. H. Beck'Sche Verlagsbuchhandlung, 1984.

--------------. ***The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs***. Vol. IV. New York, Cambridge University Press, 1975.

--------------. ***The Heritage of Persia***. London, Weidenfeld and Nicholson, 1962.

Gibb, H. A. R.; Harold Bowen. ***Islamic Society and the West***, 2 vols. London, Oxford University Press, 1950.

Gabrieli, Francesco. ***The Arab Revival***. Translated by Lovett F. Edwards. London: Thames & Hudson, 1961.

Giddens, Anthony. ***Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber***. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Gurr, Ted R. ***Minorities At Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts***. Washington, United Staes Institute of Peace Press, 1993.

Haim, Sylvia G. ***Arab Nationalism: An Anthology***. Berkeley, University of California

Press, 1976.

Harper, Bruce. "The Persian Genesis: Key to the Politics in the Middle East," ***Foreign Affairs***, Vol. 13: 2 (January 1935): 295-308.

Healey, Joseph F. ***Race, Ethnicity, Gender, and Class***, California, Pine Forge, 1998.

Heidergger, Martin. ***What Is Called Thinking?*** Translated by J. Glenn Gray. New York, Harper & Row.

Hicks, Jim, et el. ***The Persians***, Nederland, Time- Life International, 1979.

Hillman, Micheal C. ***Iranian Culture: A Persianist View***. Lanham, University Press of America, 1990.

Hinz, Walther. ***The Lost World of Elam***. London, Sidgwock & Jaskson, 1972.

Hourani, Albert. ***The Emergence of the Modern Middle East***. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1981.

Hunt, Elgin F.; David Collander. ***Social Science: An Introduction to the Study of Society***, Boston, Alyn & Bacon, 1999.

Invanov, M. S. "Nation-forming Processes in Iran," ***Central Asian Review***, No. 3 (1968): 223-228.

Javadi, Hasan. ***Satire in Persian Literature***. Cranbury, Associated University Presses, 1988.

Jenkins, Richard. ***Social Identity***. London and New York, Routledge, 1999.

Kanagy, Conrad L.; Donald B. Kraybill. ***The Riddles of Human Society***. CA. & London, Pine Forge Press, 1999.

Kapp, Orrin E. ***Collective Search for Identity***. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1969.

Keddie, Nikki. ***Roots of Revolution***. New Haven & London, Yale University Press, 1981.

Lampton, K. S. ***Landlord and Peasant in Persia***. New York, Oxford University Press, 1969.

Landau, Rom. ***The Arab Heritage of Western Civilization***, New York, Arab Information Center, The League of Arab States, 1975.

Larouri, Abdallah. ***The Crisis of the Arab Intellectual***. Translated by Diarmid Cammell. Berkeley, University of California Press, 1976.

Legum, Colin, (ed). ***Crisis and Conflicts in the Middle East: The Changing Strategy from Iran to Afghanistan***. New York & London, Holmes & Meier, 1981.

Lewis, Bernard. ***The Middle East and the West***. Bloomington & London, Indiana University Press. 1967.

Lockhart, L. ***Nader Shah: A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary***

Sources. London, Luzac, 1938.

Longringg, Stephen H. ***The Middle East: A Social Geography***. Chicago, Aldine.

Mager, Martin M. ***Race and Ethnic Relations: American and Global Perspectives***, Belmont, Wadsworth, 1998.

Malcom, John. ***The History of Persia***, 2 vols. London, John Murray, 1815.

Millward, William G. " The Social Psychology of Anti-Iranology." ***Iranian Studies***, Vol. 8, (Winter-Spring 1975): 48-69.

Morony, Micheal G. ***Iraq After the Muslim Conquest***. Princeton, Princeton University Press, 1984.

Nashat, Guity. ***The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-80***. Chicago & London, University of Illinois Press, 1982.

Nicholson, Reynold A. ***A Literary History of the Arabs***. London, T. Fisher Unwin, 1907.

Olson, Richard. ***The Emergence of the Social Sciences, 1642-1792***. New York, Twayne Publishers, 1993.

Perry, John R. ***Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747-1779***. Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Ramazani, Rouhollah K. ***The Foreign Policy of Iran, 1500-1941, A Developing Nation in World Affairs***. Charlottesville, University Press of Virginia, 1966.

Saad Blondel, Joya. ***The Image of Arabs in Modern Persian Literature***. New York, University Press of America, 1996.

Sarwar, Ghulam. ***History of Shah Isma'il Safawi***. Aligarh, Muslim Society, 1939.

Shafaq, S. R. " Patriotic Poetry in Modern Iran." ***The Middle East Journal***, vol. 6: 4 (Autumn 1952): 417-428.

Sharabi, Hesham. ***Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society***. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Savory, Roger. ***Iran Under the Safavids***. New York, Cambridge University Press, 1980.

----------., (ed). ***Islamic Civilization***. New York, Cambridge University Press, 1976.

Sheen, Vincent. ***The New Persia***. New York, Century, 1927.

Shuster, Morgan W. The Strangling of Persia. New York, Century, 1912

Sollors, Werner, (ed). ***The Theories Of Ethnicity: A Classical Reader***. New York, New York University Press, 1996.

Southern, R. W. ***Western Views of Islam in The Middle Ages***. Cambridge and London, Harvard University Press. 1962.

Stryker, Sheldon. "Identity Theory," in *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 2, Edor F.

Borgatta (ed). New York, Macmillan, 1992. Pp. 871-875.

Sykes, Ella C. ***Persia and Its People***. London, Methuen, 1910.

Truzzi, Marcello (ed). ***Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences***. California, Adison-Wesley, 1974.

Tumin, Melvin M. ***Patterns of Society: Identities, Roles, Resources***. Boston, Little-brown, 1973.

Vaziri, Mostafa. ***Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity***. New York, Paragon House, 1993.

Watt, W. M. ***Islamic Political Thought***, Edinburgh, University Press, 1980.

Watson, R. G. ***A History of Persia***. London, Smith, Elder and Co., 1886.

Wilson, Arnold. ***Persia***. London, E. Benn, 1932.

Yarshater, Ihsan. ***The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods***., Vol. 3 (1). New York, Cambridge University Press,1983.

Yves, Lacoste. ***Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World***. London: Verso, 1984.

Zonis, Marvin. ***The Political Elites of Iran***. Princeton, Princeton University Press, 1971.